Philosophische Schriften.

Zweyter Theil.

Siehe S. 42

Berlin,

bey Christian Friedrich Voß 1761.

I.

Rhapsodie,

oder

Zusätze zu den Briefen

über die

Empfindungen.

In den Briefen über die Empfindungen habe ich der Entstehung des reinen Vergnügens nachgespühret, und gefunden daß es eine dreyfache Quelle habe, die **Vollkommenheit**, die **Schönheit**, und die **Sinnenlust**. Alle drey gewähren der Seele ein reines Vergnügen, indem sie ihren Besitz entweder als eine Vollkommenheit ihrer selbst, oder ihres Körpers ansiehet. Ueber die vermischten Empfindungen, die aus Vergnügen und Misvergnügen zusammengesetzt sind, lasse ich meine Weltweisen in dem Beschlusse einige Gedanken äussern; allein die Materie ist zu weitläufig, als daß man sie so bald erschöpfen könnte. Aus dieser einfachen Vermischung des Vergnügens und Misvergnügens entspringen unzehliche Arten von Empfindungen, die alle von einander unterschieden sind, und sich auch durch ganz verschiedene Merkmale äusserlich zu erkennen geben. Dieses

ist die Natur unserer Seele! Wenn sie zwey Empfindungen, die sie zugleich hat, nicht unterscheiden kann; so setzt sie sich aus ihnen eine Erscheinung zusammen, die von beiden unterschieden ist, und fast keine Aehnlichkeit mit ihnen hat. Man verändere aber den mindesten Umstand in den einfachen Empfindungen, so wird die Erscheinung mit verändert werden, und eine ganz andere Gestalt annehmen. — Das Mitleiden z. B. ist eine vermischte Empfindung, die aus der Liebe zu einem Gegenstande, und aus der Unlust über dessen Unglück zusammengesetzt ist. Die Bewegungen, durch welche sich das Mitleiden zu erkennen giebt, sind von den einfachen Symptomen der Liebe, sowohl als der Unlust unterschieden, denn das Mitleiden ist eine Erscheinung. Aber wie vielerlei kann diese Erscheinung werden! Man ändere nur in dem bedauerten Unglück die einzige Bestimmung der Zeit; so wird sich das Mitleiden durch ganz andere Kennzeichen zu erkennen geben. Mit der **Elektra**, die über die Urne ihres Bruders weinet, empfinden wir ein mitleidiges Trauern, denn sie hält das Unglück für geschehen,

und bejammert ihren gehabten Verlust. Was wir bey den Schmerzen des **Philoctets** fühlen, ist gleichfalls Mitleiden, aber von einer etwas andern Natur; denn die Qual, die dieser Tugendhafte auszustehen hat, ist gegenwärtig, und überfällt ihn vor unsern Augen. Wenn aber **Oedip** sich entsetzt, indem das grosse Geheimnis sich plötzlich entwickelt; wenn **Monime** erschrickt, als sie den eifersüchtigen **Mythridates** sich entfärben siehet; wenn die tugendhafte **Desdemona** sich fürchtet, da sie ihren sonst zärtlichen **Othello**, so drohend mit ihr reden hört; was empfinden wir da? Immer noch Mitleiden! Aber mitleidiges Entsetzen, mitleidige Furcht, mitleidiges Schrecken. Die Bewegungen sind verschieden, allein das Wesen der Empfindungen ist in allen diesen Fällen einerley. Denn, da jede Liebe mit der Bereitwilligkeit verbunden ist, uns an die Stelle des Geliebten zu setzen; so müssen wir alle Arten von Leiden mit der geliebten Person theilen, welches man sehr nachdrücklich **Mitleiden** nennet. Warum sollten also nicht auch Furcht, Schrecken, Zorn, Eifersucht,

Rachbegierde, und überhaupt alle Arten von unangenehmen Empfindungen, sogar den Neid nicht ausgenommen, aus Mitleiden entstehen können? — Man siehet hieraus, wie gar ungeschickt der größte Theil der Kunstrichter die tragischen Leidenschaften in Schrecken und Mitleiden eintheilet. Schrecken und Mitleiden! Ist denn das theatralische Schrecken kein Mitleiden? Für wen erschrickt der Zuschauer, wenn Merope auf ihren eigenen Sohn den Dolch ziehet? Gewiß nicht für sich, sondern für den Aegist, dessen Erhaltung man so sehr wünschet, und für die betrogene Königin, die ihn für den Mörder ihres Sohnes ansiehet. Wollen wir aber nur die Unlust über das gegenwärtige Uebel eines andern, Mitleiden nennen; so müssen wir nicht nur das Schrecken, sondern alle übrige Leidenschaften, die uns von einem andern mitgetheilet werden, von dem eigentlichen Mitleiden unterscheiden. — Diesen Gedanken habe ich in dem angeführten Beschlusse mit wenigem berührt, und daraus zu erklären gesucht, warum uns die traurigen Gemüthsbewegungen auf der Schaubühne so angenehm sind.

Die

Die vermischten Empfindungen haben die besondere Eigenschaft, daß sie zwar so angenehm nicht sind, als das reine Vergnügen, hingegen dringen sie tiefer in das Gemüth ein, und scheinen sich auch länger darinnen zu erhalten. Was blos angenehm ist, führet bald eine Sättigung, und zuletzt den Eckel mit sich. Unsere Begierde erstreckt sich allezeit weiter als der Genuß, und wenn sie ihre völlige Befriedigung nicht findet; so sehnet sich das Gemüth nach der Veränderung. Hingegen fesselt das Unangenehme, das mit dem Angenehmen vermischt ist, unsere Aufmerksamkeit, und verhindert die allzufrühe Sättigung. Bey dem sinnlichen Geschmacke zeiget die tägliche Erfahrung, daß eine reine Süssigkeit bald den Eckel nach sich ziehet, wenn sie nicht mit etwas Reitzendem vermengt wird. Allein die Bemerkung ist allgemein, und sie wird auch in Ansehung der Gemüthsbewegungen von der Erfahrung bestätiget. Zorn und Betrübnis sind weit so angenehm nicht, als Scherz und Fröhlichkeit, und dennoch haben sie für einen, der sich dazu berechtiget zu seyn glaubt, einen so unaussprechlichen Reitz, daß

mehr als stoische Ueberwindung dazu gehört, sich ihrer zu entschlagen. Den Zornigen ergötzet nichts so sehr als seine Entrüstung, und wer den Verlust eines Freundes betrauert, begiebt sich in die Einsamkeit, um seiner Betrübnis ungestöhrt froh zu werden. Daß die Betrübnis eine Vermischung von angenehmen und unangenehmen Empfindungen ist, wird ein jeder einsehen, und von dem Zorne läßt es sich eben so leicht erweisen. Man weis, daß der Zorn aus der Unlust über eine empfangene Beleidigung, und aus der Begierde sich zu rächen zusammengesetzt ist. Diese Vorstellungen ringen in einem aufgebrachten Gemüthe miteinander, und bringen ganz entgegengesetzte Bewegungen hervor, nachdem bald diese, bald jene die Oberhand gewinnet. Bald ergießt sich das Blut in die äussere Theile des Zornigen, die Augen ragen hervor, und werden feuerig, das Angesicht roth, er stampft mit den Füssen, schlägt um sich, und tobt wie ein Rasender; dieses sind die Kennzeichen der herrschenden Begierde sich zu rächen. Bald kehrt das Blut zum Herzen zurück, das wilde Feuer der Augen verlischt, und sie sinken

ken tief in ihre Hölen, das Angesicht erblasset, und die äussere Glieder hängen kraftlos zur Erden; dieses sind die untrüglichsten Kennzeichen der herrschenden Unlust über die empfangene Beleidigung. Der Dichter hat diesen Streit der Empfindungen in dem Gemüthe eines Zornigen vortreflich geschildert;

Jetzo muß er entweder ohnmächtig niedersinken
Oder sein starrendes Blut muß auf einmal feuriger werden,
Und ihn von neuem gewaltig beleben. Es hub sich, und wurde
Feuriger, und goß sich vom hoch aufschwellenden Herzen
In die Minen empor — — — —
Und er sprang auf, und trat hoch aus seiner Reih und ergrimte.

Ist nun der Zorn nicht ohne die Begierde sich zu rächen; so wird das aufgebrachte Gemüth, das in der Hitze des Affects die Rache wie seine Glückseeligkeit liebet, sich mit Vergnügen an dieser Vorstellung weiden, und den Gegenerinnerungen

der Vernunft schwehrlich Gehör geben. Der Zorn gehört also zu den vermischten Empfindungen, und daher kömmt der gewaltsame Reitz, den das ergrimte Gemüth in demselben findet.

Das Unermeßliche, das wir zwar als ein Ganzes betrachten, aber nicht umfassen können, erregt gleichfalls eine vermischte Empfindung, von Lust und Unlust, die Anfangs ein Schauern, und wenn wir es zu betrachten fortfahren, eine Art von Schwindel erregt. Diese Unermeßlichkeit mag in einer ausgedehnten, oder unausgedehnten, in einer stetigen, oder unstetigen Grösse bestehen; die Empfindung ist in allen diesen Fällen die nehmliche. Das grosse Weltmeer, eine weit ausgedehnte Ebene, das unzehlbare Heer der Sterne, die Ewigkeit der Zeit, jede Höhe oder Tiefe, die uns ermüdet, ein grosses Genie, grosse Tugenden, die wir bewundern, aber nicht erreichen können, wer kann diese ohne Schauern anblicken, wer ohne angenehmes Schwindeln zu betrachten fortfahren? Diese Empfindung ist von Lust und Unlust zusammengesetzt. Die Grösse des Gegenstandes gewähret uns Lust, aber unser Unvermögen

seine

seine Grenzen zu umfassen vermischt diese Lust mit einiger Bitterkeit, die sie desto reitzender machet. Doch ist dieser Unterschied zu bemerken. Wenn der grosse Gegenstand uns bey seiner Unermeßlichkeit, keine Mannigfaltigkeit zu betrachten darbietet, wie die stille See, oder eine unfruchtbare Ebene, die von keinen Gegenständen unterbrochen wird; so verwandelt sich der Schwindel zuletzt in eine Art von Eckel über die Einförmigkeit des Gegenstandes, die Unlust überwiegt, und wir müssen den verwirrten Blick von dem Gegenstande abwenden. Dieses ist der Theorie der Empfindungen vollkommen gemäß, und die tägliche Erfahrung bestätigt es zur Gnüge. Hingegen ist die Unermeßlichkeit des Weltgebäudes, die Grösse eines bewundernswürdigen Genies, die Grösse erhabener Tugenden, so mannigfaltig als groß, so vollkommen, als mannigfaltig; und die Unlust, die mit ihrer Betrachtung verknüpft ist, gründet sich auf unsere Schwachheit; daher gewähren sie ein unaussprechliches Vergnügen, dessen die Seele nie satt werden kann. Was für seelige Empfindungen überraschen uns, wenn wir an die uner-

meßliche Vollkommenheit Gottes gedenken! Unser Unvermögen begleitet uns zwar auf diesem Fluge, und drückt uns in den Staub zuruck. Aber die Entzuckung uber jene Unendlichkeit, und das Misvergnügen über unser eigenes Nichts vermischen sich in eine mehr als wollüstige Empfindung, in ein heiliges Schauern. Nach einer kleinen Erholung, wagen wir den zweyten, den dritten Versuch, und die Quelle des Vergnügens ist noch so unerschöpflich, als vorhin. Hier mischt sich kein Eckel, keine Unlust von Seiten des Gegenstandes in unsere Empfindung, und wir wären glückseelig, wenn unser ganzes Leben ein ununterbrochener Versuch die göttliche Vollkommenheiten zu begreifen, seyn könnte.

Wenn die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit selbst, die von Seiten des Gegenstandes über alle Mängel unendlich erhaben ist, dennoch in Ansehung unser von der Unlust über unsere eigene Schwäche unzertrennlich ist; so kann man wohl sicher schliessen, daß es für eingeschränkte Wesen schlechterdinges kein reines Vergnügen gebe. Doch giebt es noch weit weniger ein reines

nes Misvergnügen. Zum reinen Vergnügen ist wenigstens der Gegenstand vorhanden, nothwendig vorhanden; allein der Gegenstand zum unvermischten Misvergnügen ist sogar im Reiche der Möglichkeit nicht anzutreffen, und also ein Unding. Selbst der chimärische Begrif, den man sich von dem unvollkommensten Wesen machet, muß einiges Vergnügen gewähren; sonst würden sich unsere Dichter dessen nicht mit so vielem Vortheile bedienen können. Es ist wahr, um unsere Einbildungskraft zu vergnügen, räumen sie ihrem erdichteten Wesen desto mehr Macht und Erkenntnis ein, je höher sie seine moralische Bosheit steigen lassen; allein die Vernunft findet den Contrast lächerlich, und schämet sich der Einbildungskraft, daß sie sich an einer so ungeheuern Vorstellung ergötzen kann.

Alles Böse, das in der Natur anzutreffen ist, das sich nur gedenken läßt; muß nothwendigerweise mit etwas Gutem vermischt seyn, und kann daher schlechterdinges kein lauteres Misvergnügen erregen. Unsere Seele wiegt bey jeder Wahl die Vollkommenheiten eines Gegenstandes gegen seine

Unvoll-

Unvollkommenheiten ab. Erkennet sie, daß das Böse überwiegt; so verabscheuet sie den Gegenstand, so wünscht sie, daß er nicht vorhanden sey, und daß es bey ihr stünde, sein Daseyn zu verhindern. Ist aber das Böse geschehen, ist es ohne unser Verschulden geschehen, und ohne, daß wir es hätten verhindern können, so verspühret jeder Mensch einen starken Trieb das geschehene Uebel in Augenschein zu nehmen, und der vermischten Empfindung zu geniessen, die ein solcher Anblick gewährt. Das im Erdbeben untergegangene Lissabon reitzte unzehliche Menschen, seine greuliche Verwüstung anzuschauen. Nach dem Blutbade bey * * * eilten alle unsere Bürger auf das mit Leichen besäete Schlachtfeld. Der Weltweise selbst, der mit Vergnügen durch seinen Tod das Uebel unnöthig gemacht hätte, watete nach geschehener That, durch Menschenblut, und betrachtete die schreckliche Stäte mit schauervollem Ergötzen. Was man bey einem solchen Anblick fühlet, beweiset zur Gnüge die Gegenwart einer vermischten Empfindung; die, wie ich oben gezeigt, zwar nicht so angenehm, aber mit unaussprech-

sprechlichen Reitz verknüpft ist. So bald wir das Böse nicht mehr als den Gegenstand unserer Wahl betrachten; so kommen unzehliche Bewegungsgründe zusammen, die uns reitzen, es anzuschauen. Es ist nicht nur an sich selbst mit vielem Guten untermengt, sondern unsere Einbildungskraft kann durch den Gegensatz auf tausend ergötzende Vorstellungen kommen, und wenn auch beides nicht wäre; so ist die Kenntnis des Bösen selbst, und der lebhafte Abscheu für dasselbe, eine Vollkommenheit des Menschen, und muß ihm nothwendig Vergnügen gewähren. Wir verabscheuen die Unvollkommenheit, aber nicht die Kenntnis derselben; wir fliehen das Böse, aber nicht das Vermögen es zu erkennen, und zu verdammen. Da dieses Wesentliche Fähigkeiten unserer Seele sind; so müssen wir nothwendig in ihrer Ausübung Vergnügen finden. In dieser Betrachtung würde die anschauende Erkenntnis der äussersten Unvollkommenheit, wenn sie auch möglich wäre, nicht ohne alles Vergnugen seyn können.

Nichts

Nichts als der beschriebene Reitz der vermischten Empfindungen macht, daß wir die Geschichte grosser Zerrüttungen, und unruhiger Zeitläufte mit solchem Vergnügen lesen. Man beleidigt die Menschlichkeit, wenn man dieses Vergnügen einer natürlichen Bosheit zuschreibt. Die unschuldigsten Kinder ergötzen sich an der Erzehlung schrecklicher Abentheuer mit Furcht und Zittern.

The village-matron, round the blazing hearth,
Suspends the infant-audience with her tales,
Breathing astonishment! of witching rhimes,
And evil spirits; — —
— — — — of shapes that walk
At dead of night, and clank their chains, and wave
The torch of hell around the murd'rer's bed.
At every solemn pause the croud recoil
Gazing each other speechless, and congeal'd
With shiv'ring sighs: till eager for th'event,
Around the beldame all arrect hey hang,
Each trembling heart with gratefull terrors quell'd. (*)

Man

(*) The pleasures of imagination. Book I. v. 256.

Man müßte menschenfeindlicher als **Mandeville** gesinnt seyn, wenn man diese kindische Ergötzlichkeiten einer natürlichen Schadenfreude zuschreiben wollte. Ich finde hier nichts als den mächtigen Reitz der vermischten Empfindung, der zwar durch eine böse Gewohnheit, zu verdorbenen Neigungen Anlaß geben kann, an sich selbst aber so unschuldig ist, wie jeder Trieb, mit welchem uns die Natur hat gebohren werden lassen.

Als ich die **Briefe über die Empfindung** schrieb, hatte ich zwar von der Natur der vermischten Empfindungen einen leichten Begrif; allein ich sahe die erstaunlichen und mannigfaltigen Wirkungen derselben nur wie im Schimmer, bis ich Gelegenheit hatte, zum Behuf der **Bibliotheck der schönen Wissenschaften**, das vortrefliche englische Werk vom **Erhabenen und Schönen** zu lesen. Der Verfasser desselben ist ein grosser Beobachter der Natur. Er häuft Beobachtungen auf Beobachtungen, die alle eben so gründlich, als scharfsinnig sind; allein so oft es darauf ankömmt, diese Beobachtungen aus der Natur unserer Seele zu erklären; so zeigt sich seine Schwäche.

Man siehet, daß ihm die Seelenlehre der deutschen Weltweisen unbekannt gewesen, und die blosse Erfahrung war nicht hinreichend, ihn diese tiefsinnige Lehren im Zusammenhange sehen zu lassen. Er sahe den Grundsatz, daß die anschauende Erkenntnis der Vollkommenheit Lust gewährt, für eine blosse Hypothese an, und die mindeste Erfahrung die der Hypothese zu widersprechen schien, war ihm Grundes genug sie zu verwerfen. Wer aber überzeugt ist, daß dieses Grundgesetz der Empfindungen keine Hypothese, sondern eine ausgemachte, und unumstößliche Wahrheit sey, der läßt sich keine Erfahrung irren, sie mag noch so sehr das Gegentheil darzuthun scheinen. Er denkt der Sache weiter nach, und findet zwischen Vernunft und Erfahrung die allergenaueste Verwandschaft, die oft nur schwehr zu finden, aber doch allezeit vorhanden ist. Ich schmeichele mich keinesweges hier von allen Erfahrungen des Engländers psychologischen Grund angegeben zu haben. Unsere Empfindungen haben solche Tiefen, dahin mein Auge zu dringen, viel zu blöde ist. Ich wünsche viel-

mehr

mehr durch meinen Versuch einen philosophischen Kopf zu dieser würdigen Untersuchung aufgemuntert zu haben. Mein Freund ist der Welt eine Uebersetzung des englischen Werks nebst seinen Zusätzen und Anmerkungen, die er versprochen, noch schuldig. O daß er meinen Wunsch erfüllete!

Bey der erstaunlichen Vermischung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die unendlich feiner durch einander verschlungen sind, als das zarteste Gewebe von Fasern im menschlichen Leibe, muß man sich billig über die Weltweisen wundern, welche die Summen der angenehmen und unangenehmen Empfindungen im menschlichen Leben haben berechnen, und mit einander vergleichen wollen. Der Verfasser des **Versuchs über die moralische Weltweisheit** (*) hat sich diese Berechnung sehr leicht vorgestellt. Das Produkt der Stärke einer angenehmen Empfindung in ihre Dauer, nennet er das Moment der Glückseeligkeit, und die Summe dieser Momente, die Glückseeligkeit des Menschen. Von dieser Summe ziehet er die Summe der Momente der unangeneh-

(*) Essai de Philosophie morale.

genehmen Empfindungen ab, u. s. w. Ich habe itzt das Werkchen nicht zur Hand, in welchem diese Berechnung zum Grunde gelegt wird. Wo ich mich aber recht erinnere; so kann nichts unüberlegter seyn, als dieser Einfall. Zwo Voraussetzungen, ohne welche der Einfall nicht Statt findet, sind beide so wohl der Vernunft, als der Erfahrung zuwider. Man muß erstlich annehmen, daß unsere Empfindungen entweder reine Lust, oder reine Unlust seyen, und zweytens, daß jede Unlust die Summe der Glückseeligkeit schlechterdinges vermindere. Wird es noch nöthig seyn, diese Chimären zu widerlegen?

Einige von diesen Weltweisen, die sich auf das Maaß und Gewicht der Empfindungen verstehen wollen, haben den Einfall gebilliget, daß in der Welt mehr Unglück als Glück seyn müsse, weil man mehr Weinen, als Lachen höret. — Diesen Gedanken im Ernste zu behaupten, muß man in seinem Leben mehr gelacht, als nachgedacht haben. Es ist falsch, daß das Weinen immer ein Kennzeichen des Unglücks, und eben so falsch, daß das Lachen immer ein Kennzeichen des Glückes sey. Diese

beiden

beiden Bewegungen scheinen sich dem Anblick nach, schnur stracks entgegen gesetzt zu seyn, und gleichwohl sind sie in der Natur vollkommen einerley Ursprungs, so wie das Schwarze und Weisse einander entgegen gesetzt zu seyn scheinen, und in der Natur sehr nahe verwandt sind. Dieses ist bey allen Phänomenen sehr gewöhnlich, und da die Gemüthsbewegungen Phänomena sind; so muß man sich nicht wundern, wenn bey ihnen eben so wenig der Schluß von der Erscheinung auf die Wahrheit gezogen werden kann.

Das Weinen ist eine vermischte Empfindung von Lust und Unlust, und entspringet aus der anschauenden Erkenntnis des Contrasts zwischen einer Vollkommenheit, und Unvollkommenheit, die uns beide sehr nahe gehen. Daher weinen wir, wenn wir Mitleiden fühlen, denn das Mitleiden selbst gründet sich auf den Contrast zwischen den moralischen Vollkommenheiten, und physischen Unvollkommenheiten einer Person. Daher weinen wir, wenn wir itzt glücklich sind, und uns an unser voriges Unglück lebhaft erinnern, und dieses sind Freudenthränen; oder wenn wir

unglücklich sind, und uns des vorigen Glückes erinnern, welches eigentlich die Thränen sind, die unsere Weltweisen für Kennzeichen des Unglücks halten. Allein wie falsch! Wenn die Unlust über das gegenwärtige Unglück so groß und so lebhaft ist, daß sie in der Seele herrschet, und alle Nebenbegriffe unterdrückt; so sind unsere Augen trocken, wir stehen mit versteinerten Blicken da, und können nicht weinen. Alsdenn erst, wenn die Nebenbegriffe in der Seele wiederum erwachen, wenn wir unser gegenwärtiges Unglück mit vergangenem Glücke vergleichen können; so werden wir wehmüthig, das Herz wird leichter, und das starre Auge erweicht zu wollüstigen Thränen, die dem Betrübten angenehmer sind, als die reizendste Sinnenlust. Braucht es mehr, um zu beweisen, daß das Weinen eine aus Lust und Unlust vermischte Empfindung sey, und daß man alsdenn nicht allemal unglücklich ist, wenn man es kann zu Thränen kommen lassen?

Eben so wenig ist das Lachen ein untrügliches Kennzeichen des Glückes. Es gründet sich vielmehr, sowohl als das Weinen, auf einen

Con-

Contrast zwischen einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Nur daß dieser Contrast von keiner Wichtigkeit seyn, und uns nicht sehr interessiren muß, wenn er lächerlich seyn soll. Die Thorheiten der Menschen, die wichtige Folgen haben, erregen mitleidige Zähren, die aber ohne Gefahr sind, machen sie blos lächerlich. Man nennet einen solchen Contrast eine **Ungereimtheit**, und sagt daher, ein jedes Lächerliche setze eine Ungereimtheit zum Voraus. Ein jeder Mangel der Uebereinstimmung, zwischen Mittel und Absicht, Ursache und Wirkung, zwischen dem Charakter eines Menschen, und seinem Betragen, zwischen den Gedanken, und der Art, wie sie ausgedruckt worden; überhaupt ein jeder Gegensatz des Grossen, Ehrwürdigen, Prächtigen und Vielbedeutenden, neben dem Geringschätzigen, Verächtlichen und Kleinen, dessen Folgen uns in keine Verlegenheit setzen, ist lächerlich. Jener Weltweise, der in dem prächtigen ägyptischen Tempel die erhabene Gottheit suchte, und auf dem Altare einen Affen erblickte, dem zu Ehren man dieses stolze Gebäude aufgeführt hatte, wird vermuth-

lich in der ersten Bewegung haben lachen müssen. Aber bald wird er die traurigen Folgen dieser viehischen Unwissenheit bedacht haben, und sodann wird ihm der Gegenstand mehr abscheulich als lächerlich gewesen seyn. Der Zuschauer lacht über die Tücke des Tartuffes, sowohl als über die Einfalt des Orgons, so lange beide noch von keinen gefährlichen Folgen zu seyn scheinen. So bald man aber den Betrüger in seinem völligen Lichte, und den Betrogenen in Gefahr siehet; so verwandelt sich die lachende Laune in Abscheu und Mitleiden. — Derselbe Umstand kann diesem lächerlich scheinen, und jenen betrüben, nachdem sie an dem Schicksale dessen, den es betrift, mehr oder weniger Antheil nehmen. Die Thorheiten unserer Freunde sind uns gemeiniglich verdrießlich, der Feinde angenehm, und gleichgültiger Personen lächerlich. Es ist also das Lachen eine besondere Bewegung, die eine gewisse Art von vermischter Empfindung begleitet, an und für sich aber zu unserer Glückseeligkeit so wenig nothwendig, als die schauerende Empfindung beym Anblick des Unermeßlichgrossen. Der Weltweise,

der

der über die Thorheit der Menschen geweinet, war vielleicht glückseeliger, als der darüber beständig gelacht hat.

Diese falsche Begriffe von dem Maaße der Glückseeligkeit, so wie verschiedene andere Irrthümer in der theoretischen Weltweisheit, sind die Früchte des geläuterten Epicurismus, den einige Weltweise wieder aus dem Staube hervorgezogen. Man setzt das höchste Gut, den letzten Endzweck aller unserer Wünsche, in welchen sich alle unsere Neigungen, Verlangen, Begierden und Leidenschaften endlich auflösen, in die angenehme Empfindung, statt daß man ihn weiter zurückführen, und entweder mit den Stoicker in der Uebereinstimmung mit der Natur, oder mit den neuern Weltweisen, in dem ursprünglichen Triebe zur Vollkommenheit suchen sollte. Freilich ist jede gute That, jede tugendhafte Handlung mit einer seeligen Empfindung verknüpft, die süsser ist, als alle sinnliche Wollust. In der ausübenden Sittenlehre kann man also den Grundsatz von der angenehmen Empfindung ohne Gefahr dulden, und so gar vermittelst desselben bey einem Menschen

die Liebe zur Tugend erregen, indem man sein Gefühl schärft, und der höhern Wollust fähig macht, die er nirgend anders als in der Ausübung des Guten findet. Aber in die Theorie muß man ihn nicht hinübertragen, allwo kein falscher Grundsatz, ohne falsche Folgerungen seyn kann. Unsere Weltweisen beweisen unumstößlich, und ich habe solches auch in den **Briefen über die Empfindungen** dargethan, daß die Kraft unserer Seele, eines jeden Geistes überhaupt, ursprünglich auf das Gute und Vollkommene gerichtet, und angewiesen sey, und daß die Wahl eines freyen Geistes unmöglich einen andern zureichenden Grund haben könne, als die Vollkommenheit. Da nun die Vollkommenheit das einzige ist, was mit der Natur eines freyen Wesens übereinkömmt; so ist es einerley, ob man das höchste Gut, das primum naturale, wohin alle unsere Wünsche abzielen, in die Vollkommenheit, oder in die Uebereinstimmung mit unserer Natur setzen will; nur hat man sich, um allem Misverständnisse vorzubeugen, wohl zu erklären, was man unter dieser Uebereinstimmung mit der Natur verstehet.

Was die angenehme Empfindung betrift; so ist sie eine Wirkung der Vollkommenheit, eine Gabe des Himmels, die von der Erkenntnis und von der Wahl des Guten unzertrennlich ist; allein sie läßt sich zergliedern, und in den ursprünglichen Trieb zur Vollkommenheit auflösen. Die angenehme Empfindung ist in der Seele nichts anders, als das **klare, aber undeutliche Bewustseyn der Vollkommenheit**, und in so weit sie von einer sinnlichen Lust, von einer Behäglichkeit des Leibes, oder harmonischen Spannung der Nervenfäsergen begleitet wird, genießt die Seele auch eines sinnlichen, aber undeutlichen Bewustseyns von der Vollkommenheit ihres Körpers. Ich habe dieses, in dem zehnten Briefe über die Empfindungen, ausser Zweifel gesetzt. Daraus folgt nun ganz unwiderlegbar, daß alles zuletzt auf den ursprünglichen Trieb zur Vollkommenheit hinauskommen muß, denn man schmeichelt sich vergebens auf den letzten Grund der Dinge gekommen zu seyn, wenn man nicht bis zu ihrem Wesen hinaufgestiegen ist. Da nun die Vollkommenheit, und nicht die angenehme Empfindung in dem

Wesen eines Geistes unmittelbar gegründet ist; so muß auch die Vollkommenheit und nicht die angenehme Empfindung der höchste Grund aller freyen Handlungen, das heißt, das **höchste Gut** genennet werden.

Die keinen philosophischen Grundsatz gern unangefochten lassen, mögen uns immer vorwerfen, wir machten auf solche Weise den Menschen zu einem eigennützigen Geschöpfe, indem wir alles auf ihn selbst und seine Vollkommenheit zurückweisen. Ein Vernünftiger lacht nur über diesen Vorwurf. Es ist die nehmliche Grille einiger Schwärmer, die sich ein Gewissen machen, in der Liebe zu Gott Vergnügen zu finden, weil sie das höchste Wesen eigennützig zu lieben fürchten. Man muß weder wissen, was Liebe, noch was Eigennutz ist, wenn man diesen Einfall billiget. Wie? Liebe ich meinen Freund eigennützig, wenn ich sein Wohlseyn als das Meinige betrachte, wenn ich alles Gute, das ihm widerfährt, mit solchen Augen ansehe, als wenn es mir selbst widerführe? Handele ich eigensüchtig gegen meinem Vaterlande, wenn ich seinen Wohlstand als einen Theil

meiner

meiner Glückseeligkeit betrachte, und in seiner Vollkommenheit, die Meinige zu befördern suche? — Oder glaubt man, der Grundsatz der Vollkommenheit erlaube mir, mich in meinen eigenen Bezirk einzuschliessen, und alles umher in eine traurige Wüsteney zu verwandeln, wenn ich nur meine eigene Vollkommenheit befördere? Welche Chimäre! Als wäre eine Welt möglich, in welcher sich ein denkendes Wesen isoliren könnte! Als wenn das Glück meiner Nebengeschöpfe befördern, Gott nachahmen, und alles, was um mich ist, so viel ich kann und vermag, vollkommener machen, als wenn die Fertigkeit in der Ausübung des Guten nicht die seeligste Vollkommenheit eines denkenden Geschöpfs wäre! Als wenn die wahre Liebe zur Vollkommenheit, neidisch, unmilde, menschenfeindlich und so schadenfroh seyn könnte, als die Hab- und Ehrsucht! Diese sind eigensüchtig, denn in der Eigensucht bestehet ihr Vorzug. Sie würden sich schwächen, wenn sie sich mittheileten, wie die Wärme bey verloschener Flamme, sich schwächet, wenn sie in die umstehende Gegenstände überfließt. Allein die

wahre

wahre Vollkommenheit ist eine lebendige Flamme, die immer um sich greift, und immer stärker wird, je mehr sie um sich greifen kann. Die Neigung sich mitzutheilen, und das Gute, dessen man genießt, zu vervielfältigen, ist der Seele so eingepflanzt, als der Trieb sich zu erhalten. Wir werden vollkommener, wenn alles, was uns umgiebt, vollkommen ist; wir werden glückseeliger, wenn wir alles, was um uns ist, glückseelig machen können.

Es kann keine Liebe, keine Freundschaft, ohne diese mildthätige Vervielfältigung seiner selbst bestehen. Die Liebe ist eine Bereitwilligkeit sich an eines andern Glückseeligkeit zu vergnügen, das heißt, wenn man die Begriffe der Glückseeligkeit und des Vergnügens in ihre Elemente auflöset, den Fortschritt eines andern zu einer höhern Vollkommenheit, als eine Vermehrung unserer eigenen Vollkommenheit, und umgekehrt, den Uebergang eines andern zur Unvollkommenheit, als unsere eigene Verschlimmerung, zu betrachten. Bey der allgemeinen Menschenliebe findet dieses in einem geringern Grade Statt; allein bey der

Freund-

Freundschaft wächst diese Bereitwilligkeit bis zur Neigung, uns völlig an die Stelle unseres Freundes zu setzen, und alles, was ihn betrift, so zu fühlen, als wenn es uns selbst beträfe. — Ajax fragt den Achilles, beym **Philostratus**, welche Heldenthaten für ihn mit der meisten Gefahr verknüpft gewesen? — Die ich für meine Freunde unternommen, sprach er. Aber welche, fuhr Ajax fort, sind dir am leichtesten angekommen? Eben dieselbe, versetzte Achilles. Jener fragt weiter; welche Wunde hat dir die heftigsten Schmerzen verursachet? — Die mir **Hector** beygebracht, war Achilles Antwort. **Hector**? erwiederte Ajax, so viel ich weis, hat dir dieser niemals eine Wunde beygebracht. O ja! sprach Achilles, die allertödlichste, denn er hat meinen Freund **Patroclus** getödtet.

Weit gefehlt, daß der Grundsatz der Vollkommenheit das gegenseitige Interesse moralischer Wesen aufheben, oder nur im geringsten schwächen sollte; so ist er vielmehr die Quelle der allgemeinen Sympathie, dieser Verbrüderung der Geister, wenn man mir diesen Ausdruck erlaubt, die ihr eigenes

eigenes und gemeinsames Interesse dergestalt in einander verschlinget, daß sie ohne Zernichtung nicht mehr getrennet werden können. Es kann kein lebloses Ding vollkommener werden, ohne, daß dadurch im Reiche der Geister ein Element der Glückseeligkeit hervorgebracht würde, und dieses Element vervielfältiget sich durch die Theilnehmung bis ins Unendliche, und entzündet sich selbst, je mehr es andere entzündet. Denn wenn das Wesen eines Geistes im Denken und Wollen bestehet; so muß er selbst desto vollkommener werden, je vollkommener seine Begriffe und die Gegenstände sind, die er sich vorstellet, und seine Glückseeligkeit wächst mit der Menge und Grösse der Vollkommenheiten, die er durch seinen freyen Willen hervorgebracht, oder befördert hat. In der weisen und eintrachtsvollen Regierung Gottes wird die Absicht im allerhöchsten Grade erreicht, nach welcher die menschliche Politick ringet, daß nehmlich jedes Mitglied das gemeinsame Beste befördere, indem es an seinem eigenen Wohlseyn arbeitet; denn kein verständiges Wesen kann seine wahre Glückseeligkeit befördern, ohne ein Wohlthäter

thäter der ganzen Schöpfung zu werden, so genau so unzertrennlich hänget in dem Staate Gottes das besondere und allgemeine Interesse zusammen!

Und die Rebellen in diesem Staate können dem Schicksale nicht entgehen, das ihnen in der menschlichen Regierung allezeit zu wünschen wäre. Indem sie durch ein übelverstandenes Interesse ihr eigensüchtiges Wesen vom Ganzen ablösen, und die Bande der allgemeinen Verwandschaft ihrer Seits trennen; so werden sie Zerstöhrer ihrer eigenen Glückseeligkeit, und auf dieser moralischen Trennung erfolget der moralische Tod. Man betrachte den Zustand einer Seele, in welcher folgende Gedanken aufsteigen können!

let not Nature's hand
Keep the wild flood confin'd! Let Ordre die,
And let the World no longer be a Stage
To feed contention in a lingring Act;
But let one Spirit of the firstborn *Cain*
Reign in all bosoms, that each heart being set
On bloody courses, the rude scene may end,
And Darkness be the burier of the dead!

Und gleichwohl ist der Elende, der sich selbst alles ist, auf dem Wege zu dieser entsetzlichen Verwünschung. Man gebe ihm das, wohin er es zu bringen strebt, das Vermögen sich völlig abzusondern; so wird er alle Flüche des rasenden Northumberland mit kaltem Blute wiederholen, und zuletzt nur das kurze Stoßgebetlein jenes Sclaven hinzuthun;

Unum me surpite morti!

Wer siehet aber nicht, daß dieser Haß gegen alle Creaturen, so wenig als der Selbsthaß, mit der allgemeinen Regel der Vollkommenheit bestehen könne? Dieses allgemeine Gesetz, diese Nerve der Glückseeligkeit läuft durch alle Theile der Schöpfung, blühet in der Rose, regt sich im Wurme, und denket, will, und fühlt sich seelig im Menschen. In der Vollkommenheit bestehet das Wesen Gottes; sie ist der Plan der Schöpfung, die Quelle aller natürlichen und übernatürlichen Begebenheiten, das Ziel aller unserer Begierden und Wünsche, die Richtschnur unseres Thuns und Lassens; sie ist der höchste Grundsatz in der Sittenlehre, in der Politick, und in den Künsten

und

und Wissenschaften des Vergnügens. Sie ist die Sonne in dem System der Wissenschaften, ohne welche alles in Nacht und Verwirrung zurückfällt.

Als man noch in der Weltweisheit jeder Erscheinung ein besonderes Principium zuzuschreiben pflegte, glaubte man auch die moralischen Erscheinungen, die sich so oft widersprechen, nicht anders erklären zu können, als wenn man dem Menschen zwey Seelen zueignet, davon ihn die eine zum Guten, die andere aber zum Bösen anreitzet. Diese mußten wie die beiden Götter des Zoroasters beständig mit einander um die Herrschaft ringen, und nachdem bald diese, bald jene die Oberhand gewinnet, eben denselben Menschen bald zur Tugend, bald zum Laster antreiben. Verschiedene Weltweisen, die die Unmöglichkeit eines vollkommen bösen Gottes wohl eingesehen, glaubten dennoch eine vollkommen böse Seele annehmen zu können, um dadurch den Ursprung des moralischen Uebels zu erklären. Ich weis nicht, ob man den Xenophon zu diesen Weltweisen rechnen soll, oder ob es sein Ernst nicht ist, wenn

er den reuvollen Araspes, der sich gleichsam wider seinen Willen von einer sträflichen Liebe hat besiegen lassen, zum Cyrus sagen läßt; „Mein „König! Itzt bin ich völlig überzeugt, daß ich zwey „ganz verschiedene Seelen in mir habe. Diese „philosophische Lehre hat mich der arge Sophiste, „die Liebe, gelehrt. Man kann unmöglich glauben, daß eine und eben dieselbe Seele zugleich „gut und böse, tugendsam und lasterhaft, und also „sich selbst widersprechend seyn sollte. Nein! Es „müssen ihrer zwey seyn. Wenn die gute Seele „herrschet, so handeln wir rechtschaffen; herrscht „aber die Böse, so handeln wir niederträchtig. „Dieses habe ich erfahren. Als ich wider meine „Pflicht, das Gift der verbotenen Liebe einsaugte, „und im Begriffe war, Gewaltthätigkeiten auszuüben, da spielte die böse Seele völlig den Meister in mir. Durch deinen Beystand, mein „König! ist die gute Seele nun wieder empor „gekommen. Ich bin nicht der vorige Mensch „mehr. Ich habe ganz andere Sinne, eine andere Vernunft, einen andern Willen. Ich „bin frey, und entferne mich gerne von dem „Gegen-

„Gegenstande, den ich vorhin schwehrlicher als
„mein Leben verlassen konnte.„

Dieser arge Sophist hat den **Araspes** eine sehr wichtige Wahrheit gelehrt; denn dieser hatte einige Zeit vorher wider den **Cyrus** behauptet, der Wille wäre in Ansehung der Liebe und des Hasses vollkommen frey, und wer den festen Entschluß gefaßt hat, nicht zu lieben, litte nicht die geringste Gefahr, wenn er mit einer Schönheit umgehet, und ihr freundschaftliche Gefälligkeiten erzeigt. Da diese sinnreiche Erdichtung sehr bequem ist, die Lehre von der mittelbaren und unmittelbaren Freyheit ins Licht zu setzen; so erlaube man mir einen Theil der Unterredung des **Araspes** mit dem **Cyrus** anzuführen. **Cyrus** wollte die schöne Gefangene nicht sehen, deren Reitzungen **Araspes** so sehr erhob, und je beredter der junge Held war, die Neubegierde des Prinzen zu erregen, desto weniger konnte er ihn bewegen, eine so ausserordentliche Schönheit zu betrachten. „Wie? (sprach Araspes, voller Verwunderung) „Sie nicht sehen! da ihre Schönheit alles über„trift, was du je gesehen hast!

„Eben deswegen, versetzte der Prinz, will „ich ihr ausweichen. Sollte ich mich den blossen „Bericht von ihrer Schönheit so bezaubern lassen, „daß ich der Begierde sie zu sehen, nachgeben „müßte; so würde mich vermuthlich ihr Anblick „noch mehr bezaubern. Ich müßte sie alsdenn „öfter und öfter besuchen, und endlich bliebe mir „keine Zeit mehr, zu meinen nöthigsten Geschäf„ten. Das sicherste Mittel, sich fürs Feuer zu „hüten, ist die Entfernung.

„Du scherzest, mein Prinz! erwiederte Aras„pes. Ein schönes Gesicht hat so viel Gewalt „nicht, daß es den Willen selbst beherrschen, und „den Menschen zwingen könnte, seine Pflichten „hintanzusetzen. Die Liebe hat keinesweges die „Natur des Feuers, denn das Feuer verbrennet „alle verbrennliche Dinge ohne Unterscheid, aber „die Liebe entzündet nur die, die entzündet seyn „wollen. Wir sehen, daß wir in gewissen Fäl„len die völlige Gewalt über unsere Neigungen „haben, und wenn wir sie in gewissen Fällen ha„ben; so müssen wir sie in allen haben können. „Wir wollen uns in unsere Blutsfreunde und

„Ver-

„Verwandten nicht verlieben, und wir thun es „auch nicht. Die Gesetze verbiethen es uns. „Würden diese Gesetze nicht so unbillig, als ver„geblich seyn, wenn sie uns eine Sache vorschrie„ben, die nicht in unserer Gewalt stehet, in An„sehung welcher unser **Wille** nicht frey ist?

„Das folget nicht, antwortete **Cyrus**. Es „stehet zwar bey uns, ob wir anfangen wollen „zu lieben, aber ob wir aufhören wollen, stehet „selten in unserer Macht. Wir haben eine un„mittelbare Freyheit zu wollen, was uns gut „dünkt, und wir Betrogene! glauben auch die „Freyheit zu haben, das gut zu finden, was wir „wollen. Nein, **Araspes**! von dieser Seite ist „unsere Macht eingeschränkt. Wir müssen den „ersten Eindruck fliehen, oder es ist um unsere „Freyheit geschehen. Hastu nicht Beyspiele gese„hen, daß Leute bevor sie liebten, sehr viel auf „ihre Freyheit hielten, und hernach **gezwungen** „waren, kriechende Sclavendienste zu thun? „Eiserne oder demantene Ketten hätten sie nicht „fester binden können, als die Fessel der Liebe.

 „O ja!

„O ja! versetzte Araspes. Solche Elende „habe ich oft winseln hören, die, wenn man „ihren Klagen glaubet, in der That elende Leute, „und ohne Hülfe verloren sind. Du kannst sie „eben so jämmerlich über das Leben selbst klagen „hören. Allein es stehen ihnen so viele Thüren „offen, aus diesem Leben zu kommen; und sie ge„hen dennoch nicht, und bleiben lieber, wo sie „sind. Eben so viele Wege haben sie ihrer einge„bildeten Knechtschaft zu entkommen, und sie „wollen sich lieber beklagen. Diese Knechte der „Liebe werden oft so schamlos, daß sie, unter dem „Vorwande eines unwiderstehlichen Zwan„ges, sich eines andern Bette gelüsten lassen. „Allein was thun die Gesetze? Werden sie etwa „weniger als andere Räuber bestraft, weil sie „ihre Knechtschaft und ihren schuldigen Gehorsam „gegen ihren Tyrannen vorschützen? Oder du „selbst, Cyrus! würdest du je aus dieser Ursache „ein solches Verbrechen verzeihen? Nein, mein „Prinz! die Schönheit ist ausser Schuld; denn „es stehet keineswegs bey ihr uns zu irgend einer „Unart zu zwingen. Die Wollüstlinge zwingen

„sich

„sich selbst, aus eigenem Trieb, und schieben die „Last auf die Liebe. Ein rechtschaffener und tu„gendhafter Mann kann alles, was schön ist, „lieben und bewundern, ohne die Schranken des „Wohlstandes und der Rechtschaffenheit im ge„ringsten zu überschreiten. Was hat ein Mann „von deiner Tugend, o Cyrus! zu besorgen? „Welche Versuchung hastu zu fürchten? — Du „siehest, mein Prinz! ich bin noch vollkommen „bey mir selbst, ob ich gleich die gefangene Für„stin gesehen. Ich habe sogar mit ihr gesprochen, „ich habe ihren Verstand und ihr edles Betragen „so sehr bewundert, als ihre Schönheit; aber „deswegen bin ich noch immer, wer ich war, und „du sollst mich allezeit meinen Pflichten so getreu „finden, als ich jemals gewesen.

„Gut, sprach der König. Bleibe nur immer „dir selbst gleich. Ich trage dir hiermit die Sorge „für diese vornehme Gefangene auf. Nimm sie „in deinen Schutz, und lasse sie ihren harten „Stand so wenig empfinden, als möglich ist. „Sie verdienet durch ihre Eigenschaften eine groß„müthige Begegnung, und ihre Person kann

„uns vielleicht in diesem Kriege von grosser Wich„tigkeit seyn.„

Araspes übernahm das Amt mit Vergnügen. Er besuchte die unvergleichliche Panthea täglich, und trug alle mögliche Sorge für ihre Bedienung. Der Ausgang dieser Geschichte ist bekannt. Die vortreflichen Eigenschaften dieser beiden Personen, und ihr täglicher Umgang, machte sie zu Freunden. Die Freundschaft des Araspes verwandelte sich nach und nach in die heftigste Liebe, und als sie eines Tages seinen Antrag mit Bescheidenheit und freundschaftlichen Vermahnungen abwies, gieng er in seiner Liebeswuth so weit, daß sie eine von ihren Sclavinen zum Könige schicken mußte. Der König lies den Araspes vor sich kommen, und gieng mit ihm in ein Nebenzelt alleine. Man kann sich leicht vorstellen, wie beschämt und mit niedergeschlagenen Blicken Araspes unter die Augen des Cyrus getreten seyn muß. Der König hatte Mitleiden mit ihm, und sprach ihm Trost ein. Er gab sich selbst die Schuld, daß er einem jungen Helden einen so gefährlichen Posten aufgetragen, da er doch die Gefahr sehr wohl

einge-

eingesehen hätte. Araspes dankte dem König für sein großmüthiges Mitleiden, das man sonst einem Schuldigen zu versagen pflegt, und hierauf folgten seine Betrachtungen über die Natur der Seele, die man oben gelesen.

Man siehet, daß Araspes die Lection, die ihm die Liebe gegeben, falsch verstanden hat. Der Sophiste lehrte ihn nur, daß unsere Vernunft in uns selbst nicht allezeit den Meister spielet, daß der practische Wille, der Entschluß, der in Thaten ausbricht, nicht schlechterdinges von dem Urtheile des Verstandes abhänget; sondern, daß etwas in der Seele seyn muß, welches in gewissen Fällen mächtiger als die Vernunft werden, und den steifen Nacken des Weisen selbst in sein Joch beugen kann. Dieses Etwas hätte Araspes in der Seele selbst aufsuchen, aber nicht zu einem besondern Wesen machen sollen. Und wie fiel er darauf, es eine böse Seele zu nennen? Eine glücklichere Erfahrung hätte ihn lehren können, daß die erlaubte, daß die tugendhafte Liebe nach den nehmlichen Gesetzen wirkt, und also unmöglich von einem andern Principium herkommen

men kann. Man könnte mit eben dem Fuge sagen; es gebe zwey Sonnen, eine brennet, und die andere erwärmet.

Plato suchete einen andern Ausweg aus diesem Labyrinthe. Da er sehr wohl einsahe, daß wir das Böse, niemals als Böses, sondern blos unter dem Scheine des Guten wollen können; so schloß er, daß der Grund des moralischen Uebels allezeit ein Mangel der Einsichten seyn müsse. Die Leidenschaften, spricht er, können uns nicht besiegen, denn sie zwingen nicht, sondern überreden. Sie müssen uns das, wozu sie uns verführen wollen, als gut einbilden, sie müssen unsere Erkenntnis täuschen, ehe sie den Willen lenken können. Er hebt so gar den Unterschied zwischen dem Guten und dem Angenehmen, dem Bösen und dem Unangenehmen auf. Wenn das Gute ja zuweilen unangenehm, und das Böse angenehm scheinet; so siehet man, seiner Meinung nach, blos auf das Gegenwärtige. So bald man aber die Zukunft mit in Erwegung ziehet; so muß das unangenehme Gute in der Folge desto angenehmer, und das angenehme Böse in der Folge desto unangenehmer wer-

werden. Man hat also, sagt Plato, viererley zu unterscheiden; 1) das schlechterdings Angenehme. 2) Das schlechterdinges Unangenehme. 3) Das Angenehme, das in der Folge unangenehm, und 4) das Unangenehme, das in der Folge angenehm seyn wird. In Ansehung der ersten beiden findet keine Verführung der Leidenschaften Statt, denn die allerunvernünftigste Leidenschaft kann das schlechterdings Unangenehme nicht angenehm machen, blos in Ansehung der beiden letztern können wir uns betriegen, wenn wir die gegenwärtige Lust gegen der zukünftigen Unlust, oder die gegenwärtige Unlust gegen der zukünftigen Lust falsch berechnen, und auf der unrechten Schale das Uebergewicht zu finden glauben. In dieser irrigen Berechnung liegt also der Grund alles moralischen Uebels, und ein jeder Schuldfehler setzet einen Erkenntnisfehler zum voraus. Plato schliesset hieraus, daß die Tugend eine Wissenschaft sey, und wie andere Wissenschaften erlernet werden könne.

Auf diese Theorie haben die Neuern ihre Lehre von den Fertigkeiten, und von dem Unter-

schiede

schiede zwischen der speculativen und pragmatischen Erkenntnis gebauet. Eine jede Einsicht, die in das Begehrungsvermögen übergehet, und eine Begierde, oder Verabscheuung wirket, nennet man eine **wirksame**, oder pragmatische **Erkenntnis**; die aber in das Begehrungsvermögen keinen merklichen Einfluß hat, wird eine **unwirksame**, oder speculative **Erkenntnis** genannt. Die wirksame Erkenntnis ist eine thätige Triebfeder der Seele, die, wenn sie keinen Widerstand findet, ihre bestimmte Wirkung unfehlbar hervorbringet. Wenn entgegengesetzte Triebfedern der Seele mit einander streiten, und sich einander das Gleichgewicht halten, so verlieren sie beiderseits ihre Thätigkeit, und die Seele geräth in den Zustand der Gleichgültigkeit. Sind aber die Triebfedern auf der einen Seite mächtiger, so neiget sich die Seele auf die Seite der Uebermacht, und vollbringet, oder unterläßt eine Handlung, nachdem die Triebe für oder wider dieselbe mächtiger in sie gewirkt haben. Man nennet die Kraft der Erkenntnis, die wirklich zur Ausübung kömmt, nach der Analogie der Benennungen in der Mechanick,

chanick, eine lebendige Kraft; die aber durch den Widerstand in ihrer Thätigkeit gehemmet wird, nennet man eine todte Kraft. Alles dieses kann von selbst, vermöge der Natur unserer Seele, in dem Gemüthe vorgehen, ohne daß sich die Seele nothwendig dieser gegenseitigen Berechnung bewußt seyn müßte. Sie fühlet einen Trieb etwas zu thun, oder zu lassen, sie fühlet auch den Widerstand der entgegengesetzten Begierden und Verabscheuungen, und entschließt sich das zu thun, wozu sie den mächtigsten Reitz verspühret. Wenn aber die wirksame Erkenntnis deutlich ist; so werden ihre Wirkungen in das Begehrungsvermögen, **Bewegungsgründe** genennet. Diese Bewegungsgründe haben in der Ausübung nicht selten sowohl mit entgegengesetzten Bewegungsgründen, als mit dunkeln Neigungen, die wir Triebfedern der Seele genennet haben, zu kämpfen. Das Vermögen der Seele die Bewegungsgründe für und wider eine Handlung zu vergleichen, und sich nach dem Resultat dieser Vergleichung zu entschliessen, wird die **Freyheit** genannt.

Diese

Diese Distinctionen geben uns einiges Licht; allein sie heben die Schwierigkeiten nicht alle. Es giebt eine wirksame und auch eine unwirksame Erkenntnis? Gut! Woher kömmt es aber, daß die deutliche Einsicht der Vernunft mehrerntheils so wirksam nicht ist, als die undeutliche Erkenntnis der Sinne? Warum sind die **Triebfedern** so oft mächtiger als die **Bewegungsgründe**? — Ferner, was thun die **Fertigkeiten** zur Sache? Wie kann eine speculative Erkenntnis durch anhaltende Uebung pragmatischer, eine **todte Kraft** durch die Fertigkeit zu einer **lebendigen Kraft** werden?

Diesen Schwierigkeiten abzuhelfen, werde ich einen Schritt wagen, der nicht ohne Gefahr ist. Ich werde suchen die Gewalt der Triebfedern, vermittelst einer Hypothese, mathematisch zu bestimmen, und aus dieser genauern Bestimmung eine Menge von psychologischen Erscheinungen zu erklären, die für viele Weltweisen ein Stein des Anstosses gewesen sind. Ist meine Hypothese falsch; so kann sie doch wenigstens den Weg zur Wahrheit bahnen.

Eine

Eine Vorstellung oder Erkenntnis ist wirksam, in so weit sie uns eine Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit darbietet. Hieran ist kein Zweifel mehr; allein ich gehe weiter. Der Grad dieser Wirksamkeit muß sich verhalten; 1) wie der Grad der Vollkommenheit. Je grösser eine Vollkommenheit ist, desto angenehmer ist uns die anschauende Erkenntnis derselben, desto mächtiger ist auch der Trieb ihrer habhaft zu werden. Ferner 2) wie der Grad unserer Erkenntnis. Je deutlicher, gewisser, wahrer, u. s. w. unsere Erkenntnis einer und eben derselben Vollkommenheit ist, desto wirksamer ist die Begierde nach derselben. Und ich wage noch ein drittes Verhältnis hinzuzusetzen, 3) wie die Geschwindigkeit. Je weniger Zeit erfordert wird, die Vollkommenheiten die uns ein gewisser Begrif darbietet, zu überdenken; desto angenehmer ist uns ihre anschauende Erkenntnis, und desto heftiger die Begierde sie zu geniessen. Man könnte also nach dieser Hypothese sagen; die wirkende Kraft der Triebfedern verhält sich zusammengesetzt, 1) wie die Quantität des Guten darnach sie streben; 2) wie die Quantität unserer Einsicht,

und 3) umgekehrt wie die Zeit, die zum Ueberdenken dieses Guten erfordert wird.

Läßt man diese Voraussetzung gelten; so folget gar natürlich, daß öfters eine Vorstellung minder deutlich, minder gewiß, minder wahr seyn, und dennoch eine grössere Gewalt haben könne, in das Begehrungsvermögen zu wirken; nehmlich wenn sie entweder eine grössere Quantität der Vollkommenheit zum Gegenstande hat, oder wenn diese Vollkommenheit geschwinder überdacht werden kann. Dieses ist aus den Regeln des zusammengesetzten Verhältnisses leicht zu begreifen.

Daher sind die Affecten und die sinnliche Empfindungen so ofte mächtiger, als die Vernunft. **Araspes** konnte mit Recht, so wohl als **Medea** sagen: aliud cupido, mens aliud suadet; video meliora proboque, deteriora sequor. Die Seele kann durch einen richtigen Vernunftschluß überzeigt seyn, A sey gut, und sich dennoch zu B entschliessen, wenn sie in B zwar nicht so deutlich, nicht so gewiß, aber doch eine grössere Menge des Guten

ten wahrnimmt, und in einer kurzen Zeit über- denken kann. Geschiehet dieses; so ist die Quantität der Triebfedern für B mächtiger, als die Quantität der Bewegungsgründe für A, und B erhält den Vorzug. Nun sind die Affecten nichts anders, als undeutliche Vorstellungen vieles Guten, oder Bösen, die in dem Gemüthe zu gleicher Zeit entstehen; daher können die Affecten auf zweyerley Weise die Vernunft besiegen, durch die Menge des Guten oder Bösen, und durch die Geschwindigkeit, mit welcher sie überdacht werden kann. Die sinnliche Erkenntnis kann gleichfalls mächtiger werden, als die Vernunft, 1) durch die Menge der Merkmale, die wir wahrnehmen, 2) durch ihre beständige Gegenwart, und 3) durch die Geschwindigkeit, mit welcher wir uns alles das Gute vorstellen, das in einer sinnlichen Erkenntnis enthalten ist. Die deutlichen Begriffe der Vernunft können die Lebhaftigkeit, oder die Menge der Merkmale nicht haben, die einem sinnlichen Begriffe zukommen; sie sind auch unserer Seele nicht beständig so gegenwärtig, und müssen mit Weile überdacht werden. Daher können sie bey aller

ihrer Gewißheit eine geringere Wirksamkeit in das Begehrungsvermögen äussern.

Mancher fährt für Schrecken in die Höhe, wenn ein Geschütz abgebrannt wird, ob er gleich schußfrey stehet, und auch vorher bedacht hat, daß er keinen Schaden nehmen könne. Ein anderer ist vollkommen versichert, daß das Pulver sich unter einer luftleeren Glocke nicht entzünden läßt, und gleichwohl weigert er sich dem Versuche beyzuwohnen. Warum? Aus meiner Hypothese läßt sich hiervon Rechenschaft geben. Die Ueberzeugung, daß keine Gefahr vorhanden, gründet sich auf einen Vernunftschluß, die Furcht aber auf eine fast anschauende Erkenntnis. Der Vernunftschluß ist überzeugender, allein die anschauende Erkenntnis ist lebhafter und schneller; sie äussert daher eine stärkere Gewalt auf das Begehrungsvermögen, und bringt in dem Körper willkührliche Bewegungen hervor.

Und eben deswegen entsetzt man sich nicht mehr, wenn man öfter Geschütz hat abfeuern sehen; denn die Gewohnheit kann es dahin bringen, daß das Urtheil, die Kugel wird mich

nicht

nicht treffen, eben so schnell entstehet, als die Idee der Gefahr, die durch den entsetzlichen Knall erregt wird; daher muß die Furcht verschwinden. Die Gewohnheit und die Uebung verwandeln eine jede Fähigkeit der Seele in eine Fertigkeit, und verursachen, daß eine Handlung geschwind verrichtet werden kann, zu welcher Anfangs Weile erfordert worden. Dieser Satz ist aus der täglichen Erfahrung bekannt; allein er kann auch aus psychologischen Gründen erwiesen werden.

Eine **Fertigkeit** bestehet in einem Vermögen eine gewisse Handlung so geschwinde zu verrichten, daß wir uns nicht mehr alles dessen bewußt bleiben, was wir dabey vornehmen. Nun wird zu einer jeden Verrichtung eine Folge von Begriffen erfordert, mit welcher zuweilen in dem Körper eine Reihe von willkührlichen Bewegungen übereinstimmet. Diese Reihe von Begriffen folgen in unsrer Seele desto schneller auf einander, je genauer und fester sie mit einander verbunden sind; das heißt, je mehr Aehnlichkeiten und Beziehungen unsere Seele zwischen ihnen wahrnimt.

Denn unsere Einbildungskraft ist unaufhörlich beschäftiget, von einem Begriffe auf den andern vermöge der Association überzugehen. Je mehr Aehnlichkeiten und Beziehungen wir also zwischen den Begriffen wahrnehmen, desto leichter und schneller muß die Einbildungskraft von einem Begriffe auf den andern, und endlich die ganze Reihe durchlaufen können.

Nun ist die Gewohnheit eine öftere Wiederholung einer und eben derselben Handlung. Die Uebung ist gleichfalls nichts anders, nur daß bey der Uebung, die nehmliche Handlung mit Fleiß und Absicht wiederholt wird. So ofte wir eine Verrichtung wiederholen; so ofte müssen wir die Reihe von Begriffen überdenken, die zu dieser Verrichtung gehören, und jedes mal werden diese Begriffe genauer mit einander verbunden; denn je öfter wir uns eine Reihe von Begriffen vorstellen, desto mehr Beziehungen und Verhältnisse nehmen wir zwischen ihnen wahr. Daher können wir eine Folge von Vorstellungen, die wir öfter gehabt, weit schneller überdenken, bis endlich die Begriffe in einer so kurzen Zeit auf einan-

der folgen, daß sich unsere Seele derselben nicht mehr deutlich bewußt ist. Wenn dieses geschiehet; so hat sich unsere Fähigkeit in eine Fertigkeit verwandelt. Man begreift also gar deutlich, wie durch Gewohnheit und Uebung eine jede Seelenfähigkeit zur Fertigkeit werden kann. Es ist wahr, hierdurch läßt sich noch nicht völlig erklähren, wie unsere körperliche Fähigkeiten durch anhaltende Uebung zur Fertigkeit werden können. Allein dieses überlasse ich den Naturforschern, die überhaupt noch nicht gehörig untersucht haben, was die Gewohnheit auf unsere Körper vermag. Es ist mir vor der Hand genug, wenn ich von demjenigen, was in unserer Seele dabey vorgehet, Rechenschaft gegeben habe.

Wenn wir in einer gewissen Verrichtung eine Fertigkeit erlangt haben; so hindert der Mangel des Bewußtseyns nicht, daß deswegen die dunkelen Triebfedern nicht in das Begehrungsvermögen wirken, und die ihnen zusagende willkührliche Bewegungen hervorbringen sollten. Denn wodurch hört das Bewußtseyn auf? Durch die Geschwindigkeit, mit welcher die Begriffe auf einander

der folgen. Wenn also gleich durch den Mangel des Bewußtseyns der Grad unsres Erkenntnisses verringert worden, so bleibt in diesem Fall doch die Quantität der wirkenden Triebfedern einerley; indem an der Kürze der Zeit, oder an der Geschwindigkeit dasjenige gewonnen wird, was von dem Grade des Erkenntnisses abgehet. Dieses gründet sich abermals auf die Regeln des zusammengesetzten Verhältnisses. Denn da nach unserer Hypothese die Gewalt der wirkenden Triebfedern sich verhält, wie der Grad des Guten, darnach uns verlanget, wie der Grad unseres Erkenntnisses, und wie die Geschwindigkeit; so muß die Quantität der Wirkung eben dieselbe verbleiben, wenn die Geschwindigkeit so viel zunimt, als dem Grade unseres Erkenntnisses entzogen worden.

Es läßt sich hieraus begreifen, wie wir, ohne daran zu denken, eine Menge von gewohnten Handlungen verrichten können, die Anfangs Ueberlegung und Nachdenken erfordert hatten. Was für eine Menge von willkuhrlichen Bewegungen gehören zum Reden und Schreiben? Wie lang-

sam und wohlbedächtlich gehen sie Anfangs von statten, und mit welcher Geschwindigkeit folgen sie, öfters uns selbst unbewußt, auf einander, wenn wir eine Fertigkeit darinn erlangt haben? Der Clavierspieler, der Anfangs jede Taste betrachten muß, ehe er sie anschlägt, bringt es durch anhaltende Uebung dahin, daß er fast ohne daran zu denken, die vortreflichste Musik hören lassen kann. Ein gleiches gilt von dem Schriftsetzer. Er muß Anfangs jedes Fach betrachten, ehe er einen Buchstaben finden kann; nach anhaltender Uebung aber können wir der Geschwindigkeit seiner Hände kaum mit den Augen folgen, und er findet, bevor wir noch merken, daß er suchen will. Ich glaube, daß sich alle diese Erscheinungen, aus dem vorgehenden vollkommen deutlich erklären lassen. Wir haben gesehen, wie durch die Uebung eine Fertigkeit entstehet; wie das Bewußtseyn alsdenn aufhöret, und die Wirkung in das Begehrungsvermögen gleichwohl durch die Verdunkelung der Begriffe nicht abnimmt. Diese Wirkung in das Begehrungsvermögen bringt, wenn sie keinen Wider-

stand findet, die ihr zusagende Bewegungen in den körperlichen Gliedmassen hervor. Braucht es wohl mehr, um so wohl von den angeführten, als von tausend andern wunderbaren Erscheinungen Rechenschaft zu geben?

Laßt uns diese Grundsätze auf die allgemeine Sittenlehre anwenden. Dieser Theil der Weltweisheit hat sich, auf den Flügeln, die ihm **Wolf** und **Baumgarten** angesetzt, zu einer Höhe empor geschwungen, auf welcher ihn die Ausländer noch, ohne Schwindel, nicht betrachten können. So sehr uns die Alten und ihre Nachahmer unter den Neuern überlegen sind, wenn Sittensprüche fein gedrechselt, oder Charaktere malerisch geschildert werden solln; eben so sehr unterscheiden sich unsere Weltweisen, wenn von einer **Wissenschaft der Sitten** die Rede ist, die sich den übrigen Theilen der Weltweisheit anschliessen, und so wie sie, auf den ersten Grundwahrheiten der menschlichen Erkenntnis gebauet seyn soll. Die Seelenlehre, Moral und das Recht der Natur waren bis zu unsern Zeiten drey besondere Ströme, die keine Gemeinschaft mit einander hatten.

Wolf

Wolf stieg zu ihrer Quelle hinauf, und fand, daß man unweit derselben aus dem einen in den andern schiffen könne.

Der Weltweise kann die Sittenlehre als einen Gegenstand der Wißbegierde behandeln, und alsdenn begnügt er sich, wie der Meßkünstler, mit der trockenen Demonstration. Ein einziger Beweis überzeugt mehr als unzehliche Wahrscheinlichkeiten. Allein die Demonstration überzeugt, aber sie erweckt selten. Sie lehret uns das Sittlichgute kennen, und vermehret also das eine Glied des zusammengesetzten Verhältnisses, den Grad unsrer Erkenntnis; allein die übrigen beiden Glieder müssen nicht versäumt werden. Man muß alle mögliche Triebfedern zur Tugend, die blos überredenden nicht ausgenommen, in Bewegung setzen, und wir müssen lernen, eine Menge von Bewegungsgründen schnell überdenken. Durch die Menge der Triebfedern wird der Grad der Vollkommenheit vermehrt, und durch die Fertigkeit sie zu überdenken, die Zeit vermindert, wodurch die Wirksamkeit des Sittlichguten in einem dreyfachen Verhältnisse zunehmen muß.

Wir können aber die Bewegungsgründe zur Tugend auf eine zweyfache Weise schneller überdenken lernen, durch eine anhaltende Uebung, und durch Hülfe der anschauenden Erkenntnis. Wir haben vorhin gesehen, wie die Uebung eine jede Fähigkeit in eine Fertigkeit, und den langsamsten Vernunftschluß gleichsam in eine schnelle Empfindung verwandeln könne. Wer die Schlüsse der allgemeinen practischen Weltweisheit öfter überdacht, in ihrem Zusammenhange betrachtet, und in vorkommenden Fällen angewandt hat, der wird bey wichtigen Vorfällen Wunder zeigen, wie viel die demonstrative Sittenlehre über die Neigungen und Leidenschaften vermag. Hat er es aber an gehöriger Uebung fehlen lassen; so kömmt die Vernunft mehrentheils zu späte. Die Begriffe, die zum moralischen Schlusse erfordert werden, folgen so schnell nicht auf einander, als es die Gelegenheit erfordert, daher wirken sie weit schwächer in den Willen als die ihr widerstehende Neigung. Die Tugend ist freilich eine Wissenschaft, wie Plato sagt, und kann erlernt werden, aber wenn sie in Ausübung gebracht werden soll, erfordert

fordert sie nicht blos wissenschaftliche Ueberzeugung, sondern auch kunstmäßige Uebung und Fertigkeit. Ja wer nach der höchsten Stufe det sittlichen Vollkommenheit ringet, wer nach der Seeligkeit strebt, seine untern Seelenkräfte mit den Obern in eine vollkommene Harmonie zu bringen, der muß es mit den Gesetzen der Natur, wie der Künstler mit den Regeln seiner Kunst machen. Er muß so lange mit der Uebung fortfahren, bis er sich in währender Ausübung, seiner Regeln nicht mehr bewußt ist (*), bis sich seine Grundsätze in Neigungen verwandelt haben, und seine Tugend mehr Naturtrieb, als Vernunft zu seyn scheinet. Alsdenn hat er die heroische Grösse erreicht, die über den Kampf gemeiner Leidenschaften hinweg ist, und ohne Eitelkeit die bewundernswürdigste Tugenden ausübt. Wer bey jeder guten Handlung seine Grundsätze im Munde führet, bey dem ist die Tugend noch nicht zur zwoten Natur geworden, dem fehlet noch ein wichtiger Schritt zur sittlichen Vollkommenheit.

Das

(*) Siehe den 1sten Theil S. 24.

Das zweyte Mittel zur Vermehrung der Geschwindigkeit, war die **anschauende Erkenntnis.** Wir erlangen diese, wenn wir die abgesonderten Begriffe auf einzelne, bestimmte und wirkliche Begebenheiten zurückführen, und die Anwendung derselben aufmerksam beobachten. Wie durch diesen Kunstgrif das Leben der Erkenntnis vermehret werde, ist leicht zu begreifen. In der Anwendung der allgemeinen Schlüsse auf besondere Fälle, übersehen wir alle Verbindungen und Folgen der allgemeinen Begriffe gleichsam mit einem Blick, die wir in der Absonderung nur nach und nach überdenken konnten. Wir vermindern also die Zeit, die zum Ueberdenken des moralischen Schlusses erfordert wird, wodurch abermals die Wirksamkeit, das Leben der Erkenntnis, vermehrt werden muß.

Hier zeigt sich der unschätzbare Nutzen der schönen Wissenschaften in der Sittenlehre, nicht nur für gemeine Köpfe, die für die Tiefe der Demonstration zu seichte sind; sondern so gar für den Weltweisen selbst, wenn er kein Mittel versäumen will, die todte Erkenntnis der Vernunft, zum

wahren

wahren sittlichen Leben zu erwecken. Die göttliche Beredsamkeit weis nicht nur eine grössere Menge von Bewegungsgründen aus Licht zu bringen; sondern sie verwandelt alle Triebfedern in durchdringende Pfeile, und taucht sie in den bezaubernden Nectar, den die Göttin Suada, wenn ich mich so poetisch ausdrücken darf, von ihrer Mutter, der Venus, empfangen. Die Geschichte verwandelt die allgemeine Grundsätze in Beyspiele, und zeigt uns die Anwendung der abgesonderten Begriffe auf wahrhafte Begebenheiten der Natur. Denn da man nicht immer Gelegenheit hat, seine Grundsätze selbst auszuüben, um dadurch die symbolische Erkenntnis in eine anschauende zu verwandeln; so helfen uns die Beyspiele anderer, die Folgen, den Nutzen, und den Gebrauch der allgemeinen Gesetze der Natur in einzelnen Fällen zu erkennen, und zu einer Fertigkeit zu gelangen, die wir sonst nicht anders, als durch eine mit Gefahr verknüpfte Uebung erhalten können. Endlich die Dichtkunst, die Malerey und Bildhauerkunst, wenn sie der Künstler nicht zu einem unedlen Zwecke misbraucht,

braucht, zeigen uns die Regeln der Sittenlehre in erdichteten und durch die Kunst verschönerten Beyspielen, wodurch abermals die Erkenntnis belebt, und jede trockene Wahrheit in eine feuerige und sinnliche Anschauung verwandelt wird. Ja, die erdichtete Beyspiele sind in gewissen Fällen den wahren aus der Geschichte entlehnten Beyspielen vorzuziehen, wie **Lessing** in seinen **Abhandlungen von der Fabel** deutlich genug gezeigt hat.

So wenig aber der Tugendbegierige sich mit der symbolischen Erkenntnis begnügen kann, eben so wenig kann er durch den Weg der anschauenden Erkenntnis allein zu seinem Ziele gelangen. Da sie nur überredet, nicht überzeugt; so kann sie die Gewißheit nicht geben, die den Tugendhaften tenacem propositi macht, und durch keine Widerwärtigkeiten von seinem Vorsatze abbringen läßt.

Sie ist auch überdem trüglich, indem unsere Urtheilskraft leicht verführt werden kann, wenn sie sich mit Beyspielen ohne Beweise begnügt. Endlich kommen die Beyspiele so leicht nicht ins Gedächtnis zurück, um so ofte es nöthig ist, in

den

den Willen wirken zu können. Wenn unsere Seele von dem Besondern auf das ähnliche Besondere kommen will; so nimmt sie ihren Weg durch das Allgemeine. Denn da die beiden besondern Fälle nur in dem Allgemeinen übereinkommen; so findet unsere Einbildungskraft keinen andern Uebergang, als von dem Besondern aufs Allgemeine, und sodenn vom Allgemeinen auf einen andern ähnlichen Fall, der von jenem das Beyspiel seyn soll. Wer sich also die Fertigkeit nicht erworben, jeden gegenwärtigen Fall auf einen allgemeinen Grundsatz zurück zu führen, der wird am Ufer der Gefahr stehen bleiben, und zu den Beyspielen, die ihn retten sollen, keinen Uebergang finden. Wer aber beide Arten der Erkenntnis verbindet, giebt seinem practischen Urtheile durch die Gewalt der Demonstration den Charakter der Untrüglichkeit. Die allgemeinen Grundsätze kommen bey jedem Vorfalle in das Gedächtnis zurück. Die Einbildungskraft schweift auf alle besondere Fälle herum, in welchen wir diese allgemeinen Grundsätze selbst angewandt, oder von andern haben anwenden sehen. Je grösser die Geschwindigkeit

ist, mit welcher dieses geschiehet, desto lebhafter wird unsere Erkenntnis. Die Wirksamkeit der Triebfedern nimmt zu, und bringt den feuerigen und standhaften Entschluß hervor, der die allerwütendste Leidenschaften im Zügel zu halten vermag; alsdenn erreicht der Tugendhafte den wolkenfreyen Gipfel, wo er kein Ungewitter mehr fürchtet. Nihil eſt tam difficile & arduum, quod non humana *mens* vincat, & in familiaritatem perducat *aſſidua meditatio*; nullique ſunt tam feri & ſui juris affectus, ut non *diſciplina* perdomentur. Senec. de Ira. L. II. C. XII.

II. Ueber

II.

Ueber die
Hauptgrundsätze
der schönen Künste
und
Wissenschaften.

Die schönen Künste und Wissenschaften sind für den Virtuosen eine Beschäftigung, für den Liebhaber eine Quelle des Vergnügens, und für den Weltweisen eine Schule des Unterrichts. In den Regeln der Schönheit, die das Genie des Künstlers empfindet, und der Kunstrichter in Vernunftschlüsse auflöset, liegen die tiefsten Geheimnisse unsrer Seele verborgen. Jede Regel der Schönheit ist zugleich eine Entdeckung in der Seelenlehre. Denn da sie eine Vorschrift enthält, unter welchen Bedingungen ein schöner Gegenstand die beste Wirkung in unser Gemüth thun kann; so muß sie auf die Natur des menschlichen Geistes zurückgeführt, und aus dessen Eigenschaften erklärt werden können. Wenn also der Weltweise die Spuren der Empfindungen auf ihrem dunkeln Wege verfolgt; so müssen sich ihm neue Aussichten in der Seelenlehre anfthun, die er sonst durch Vernunftschlüsse und Erfahrungen nie entdeckt haben würde. Die menschliche Seele

ist so unerschöpflich als die Natur; das blosse Nachdenken kann unmöglich alles ergründen, was ihr zukömmt, und die alltägliche Erfahrung pflegt selten entscheidend zu seyn. Die glücklichen Augenblicke, in welchen wir die Natur gleich am auf der That ertappen, entwischen uns niemals so leicht, als wenn wir uns selbst beobachten wollen; und wenn sie da sind, so ist die Seele allzusehr mit ihren äusserlichen Absichten beschäftiget, als daß sie wahrnehmen könnte, was in ihr selbst vorgehet. Man wird also die Erscheinungen, bey welchen die Triebfedern unsrer Seele in der größten Bewegung sind, sorgfältig zergliedern, und mit der Theorie vergleichen müssen, um auf diese ein neues Licht zu verbreiten, und ihre Grenzen durch neue Entdeckungen zu erweitern. Bey welchen Erscheinungen sind aber wohl alle Triebfedern der menschlichen Seele mehr in Bewegung, als bey den Wirkungen der schönen Künste?

Die Schönheit ist die eigenmächtige Beherrscherin aller unserer Empfindungen, der Grund von allen unsern natürlichen Trieben, und der beseelende Geist, der die speculative Erkenntnis

der

der Wahrheit in Empfindungen verwandelt, und zu thätiger Entschliessung anfeuert. Sie bezaubert uns in der Natur, und das Genie hat sie in den Werken der Kunst mit glücklichem Erfolge nachzubilden gewußt. Die Dichtkunst, die Beredsamkeit, die Schönheiten in Figuren und in Tönen dringen durch verschiedene Sinne zu unsrer Seele, und beherrschen alle ihre Neigungen. Sie können uns nach ihrem Belieben, bald fröhlich machen, bald betrüben. Sie können unsre Leidenschaften erregen, und wiederum besänftigen (*), und wir schmiegen uns willig unter die Gewalt des Künstlers, der uns hoffen, fürchten, zürnen, besänftigt seyn, lachen und wiederum Thränen vergiessen läßt. Alle diese verschiedene Wirkungen müssen aus einer einzigen Quelle her-

(*) Man kann der Baukunst selbst die Erregung der Leidenschaften nicht ganz absprechen. Sie kann uns wenigstens vermittelst eines Nebenbegriffes rühren, den unsere Seele allezeit mit dem Hauptbegriffe verbindet. So erregen prächtige und majestätische Gebäude Ehrfurcht und Schauern. Lustschlösser ermuntern uns zur Fröhlichkeit; Einsidelenen zu Ernst und Tiefsinn, und ein Grabmaal kann Leidwesen und Traurigkeit erregen.

herfliessen. Zwey verschiedene Quellen der Bewegung würden unsere Seele zu einem zusammengesetzten Wesen machen, und die Vernunft thut unumstößlich dar, daß sie einfach sey.

Unsere Empfindungen werden jederzeit von einem bestimmten Grade des Wohlgefallens, oder Misfallens begleitet. Man kann sich eben so wenig einen Geist ohne das Vermögen zu lieben und zu verabscheuen, als ohne Vorstellungskraft gedenken.

Aus diesem Grundvermögen zu lieben und zu verabscheuen, müssen sich alle verschiedene Grade und Abänderungen dieses Wohlgefallens und Misfallens, alle unsere Neigungen und Leidenschaften erklären lassen. Kann also den schönen Künsten und Wissenschaften die Gewalt unsere Leidenschaften zu beherrschen nicht abgesprochen werden; so müssen sie alle in dieses Grundvermögen unsrer Seele auf verschiedene Weise wirken, und die geheimsten Triebfedern desselben in Bewegung setzen können. Allein was haben die verschiedene Gegenstände der Dichtkunst, der Malerey, der Beredsamkeit und der Tanzkunst, der

Musik,

Musik, Bildhauerkunst und Baukunst, was haben alle diese Werke der menschlichen Erfindung gemein, dadurch sie zu einem einzigen Endzwecke übereinstimmen können?

Batteux, ein eben so einsichtsvoller Kenner und Beurtheiler der schönen Wissenschaften, als angenehmer Schriftsteller, behauptet, nachdem es viele schon vor ihm behauptet haben, die Nachahmung der Natur sey das allgemeine Mittel, dadurch uns die schönen Künste gefallen, und er glaubt aus diesem einzigen Grundsatze alle besondern Regeln der schönen Wissenschaften herleiten zu können. Alles wird unter seinen Händen zu einer Nachahmung der Natur, und einem reizenden Schriftsteller, wie Batteux, hat es nicht schwer werden können, bey dem unfruchtbarsten Grundsatze, die schönsten Gedanken und lehrreichsten Sätze anzubringen.

Wir wollen jetzt auf die Unzulänglichkeit dieses Grundsatzes nicht dringen. Sie wird in der Folge von selbst erhellen. Man gebe also bis dahin zu, daß die Nachahmung der Natur die einzige Ursache sey, warum uns die schönen Künste gefallen.

Wird man aber dadurch unsere Unwissenheit mehr als um einen Schritt weiter hinausgesetzt haben? Wie, wenn Batteux gefragt würde; was für Mittel hat die Natur gebraucht, uns zu gefallen? Würde er nicht eben so verlegen seyn, als jener indianische Weltweise bey der bekannten Frage: Und worauf ruhet die grosse Schildkröte?

Man verweise uns ja nicht auf den unmittelbaren Willen Gottes. Man erschaffe nicht mit jenem englischen Weltweisen einen neuen Sinn, den der Höchste aus weisen Absichten, aber nicht durch weise Mittel, in unsere Seele gelegt haben sollte. Dieses ist der nächste Weg den Faden aller vernünftigen Untersuchungen plötzlich abzuschneiden. Allein man muß das System der göttlichen Absichten von dem System der wirkenden Ursachen unterscheiden. Der allgütige Schöpfer hat die vollkommensten Endzwecke gewählt, aber er hat sie auch durch die allerweiseste Einrichtung der wirkenden Ursachen zur Wirklichkeit gebracht.

Vielleicht leitet uns dasjenige, was von unsrer Seele aus der Theorie bekannt ist, näher zu unserm Endzwecke. Verschiedene hieher gehörige

Materien

Materien sind auch in den vorhergehenden Aufsätzen dergestalt ins Licht gesetzt worden, daß nichts mehr übrig ist, als die Anwendung davon auf die schönen Künste zu machen, um die Quelle des Vergnügens, das sie uns gewähren, zu entdecken. Ein jeder Begrif der Vollkommenheit, der Uebereinstimmung, und des Unfehlerhaften, wird von unserer Seele dem Mangelhaften, dem Unvollkommenen und Mishelligen vorgezogen. Dieses ist der erste Grad des Wohlgefallens und Misfallens, welche wechselweise alle unsere Vorstellungen begleiten. Man hat die Wahrheit dieses Grundsatzes aus der blossen Erklärung eines Geistes bewiesen, und die Erfahrung stimmt damit völlig überein.

Ist nun die Erkenntnis dieser Vollkommenheit sinnlich; so wird sie Schönheit genannt. Man nennet aber eine Erkenntnis sinnlich, nicht blos wenn sie von den äussern Sinnen empfunden worden; sondern überhaupt, so oft wir von einem Gegenstande eine grosse Menge von Merkmalen auf einmal wahrnehmen, ohne sie deutlich auseinander setzen zu können. Es ist bereits bey einer andern

dern Gelegenheit gezeigt worden, warum sich weder deutliche, noch dunkele Vorstellungen mit der Empfindung der Schönheit vertragen; wie nicht weniger, warum die klaren Begriffe der Schönheit mit so mächtigem Reitze auf das Begehrungsvermögen wirken. Die verständliche Vollkommenheit erleuchtet die Seele, und befriediget ihren ursprünglichen Trieb nach bündigen Vorstellungen. Wenn sie aber die Triebfedern des Begehrungsvermögens in Bewegung setzen soll, so muß sie sich in eine Schönheit verwandeln; die einzelne Begriffe der Mannigfaltigkeit müssen ihre ermüdende Deutlichkeit verlieren, damit das Ganze in desto verklärterem Lichte hervorstralen könne. Man findet die weitere Ausführung hiervon in den Briefen uber die Empfindungen.

Es folget hieraus, daß alles, was den Sinnen als eine Vollkommenheit vorgestellt zu werden fähig ist, auch einen Gegenstand der Schönheit abgeben könne. Hieher gehören alle Vollkommenheiten der äusserlichen Formen, das heißt, der Linien, Flächen und Körper, die Uebereinstimmung mannigfaltiger Töne und Farben, die Ordnung in den

Theilen

Theilen eines Ganzen, alle Fähigkeiten unsrer Seele, alle Geschicklichkeiten unsers Körpers; und so gar die Vollkommenheiten unseres äussern Zustandes, worunter man Ehre, Bequemlichkeit und Reichthümer versteht, können davon nicht ausgenommen werden, wenn sie geschickt sind, sinnlich vollkommen vorgestellt zu werden.

Wir haben nunmehr das allgemeine Mittel gefunden, dadurch man unserer Seele gefallen kann, nemlich die **sinnlich-vollkommene Vorstellung.** Und da der Endzweck der schönen Künste ist, zu gefallen; so können wir folgenden Grundsatz als ungezweifelt voraussetzen: Das Wesen der schönen Künste und Wissenschaften besteht in einer **künstlichen sinnlich-vollkommenen Vorstellung**, oder in einer **durch die Kunst vorgestellten sinnlichen Vollkommenheit.**

Die Gegenstände können entweder in der Natur anzutreffen, oder erdichtet seyn. In beiden Fällen muß der Ausdruck, dessen sich die Kunst bedienet, unsere Sinne täuschen. Das heißt, wir müssen eine solche Menge von Merkmalen auf einmal warnehmen, daß wir die Sache selbst

uns

uns lebhafter vorstellen, als die ausdrückenden Zeichen; und zwar um so viel lebhafter, daß unsere Sinne, wenigstens einen Augenblick, die Sachen selbst vor sich zu sehen glauben. Dieses ist der höchste Grad der anschauenden Erkenntnis, den man die ästhetische Illusion nennet. Man siehet hieraus, daß in dem Falle, wenn die Gegenstände in der Natur anzutreffen sind, der Ausdruck auch getreu seyn müsse, das heißt, er muß uns alle Theile des Gegenstandes so abbilden, wie wir sie an ihm selbst vermittelst der Sinne wargenommen haben würden. Die Abbildung eines Gegenstandes, die mit allen seinen Theilen genau übereinstimmt, wird eine **Nachahmung** genannt; daher ist die Nachahmung in diesem Falle eine nothwendige Eigenschaft der schönen Künste und Wissenschaften.

Alle Theile einer richtigen Nachahmung stimmen zu dem gemeinschaftlichen Endzwecke überein, ein gewisses Urbild ähnlich vorzustellen; daher führet eine jede Nachahmung schon an und für sich selbst den Begrif einer Vollkommenheit mit sich, und wenn unsere Sinne die Aehnlichkeit

keit der Nachahmung warnehmen können; so ist sie vermögend eine angenehme Empfindung zu erregen. Die Bilder der Gegenstände in einem stillen Wasser, in einem dunkeln Zimmer, und die von festen Körpern in Gips abgegossene Figuren gefallen uns blos ihrer Aehnlichkeit wegen. Da aber die Aehnlichkeit mit dem Urbilde nur eine einfache Vollkommenheit ist; so erregt sie auch nur einen sehr geringen Grad der Lust, der öfters kaum merklich ist, und nur, so zu sagen, die Oberfläche unsrer Seele berührt.

Hierzu kömmt in den Nachahmungen der Kunst, die Vollkommenheit des Künstlers', die wir in ihnen wahrnehmen; denn alle Werke der Kunst sind sichtbare Abdrücke von den Fähigkeiten des Künstlers, die uns, so zu sagen, seine ganze Seele anschauend zu erkennen geben. Diese Vollkommenheit des Geistes erregt ein ungemein grösseres Vergnügen als die blosse Aehnlichkeit, weil sie würdiger und weit zusammengesetzter ist als jene. Sie ist um so viel würdiger, je mehr die Vollkommenheit eines vernünftigen Wesens über die Vollkommenheit lebloser Dinge erhaben ist,

und

und auch zusammengesetzter, weil viele Fähigkeiten der Seele, und öfters auch verschiedene Geschicklichkeiten der äusserlichen Gliedmassen, zu einer schönen Nachahmung erfordert werden. Wir finden mehr zu bewundern an einer Rose von **Huysum**, als an dem Bilde, das uns jener Fluß, von dieser Königin der Blumen vorspiegelt; und die entzückendste Landschaft reitzt uns in der Camera obscura nicht so sehr, als sie durch den Pinsel eines grossen Landschaftmalers, zu reitzen im Stande ist.

Das Vergnügen an den Schönheiten der Natur selbst, wird durch die Rücksicht auf die unendliche Vollkommenheit des Meisters, der sie hervorgebracht, bis zur Entzückung angefeuert; und wie kalt muß das Vergnügen eines Gotteslaugners dagegen seyn, der sich blos mit den Schönheiten der Gegenstände selbst begnügen muß. Man sieht auch aus den angeführten Eigenschaften des schönen Ausdrucks, warum uns das Genie in den Werken der Kunst mehr vergnügt als der emsigste Fleiß. Das Genie erfordert eine Vollkommenheit aller Seelenkräfte, und

eine Uebereinstimmung derselben zu einem einzigen Endzwecke. Darum müssen uns die Kennzeichen desselben, die eine Meisterhand über die Werke der Kunst ausstreuet, ungleich mehr vergnügen, als die Kennzeichen der Geduld und Uebung, die zum Fleiß erfordert werden.

Die allgemeinen Eigenschaften eines schönen Gegenstandes lassen sich eben so leicht aus unsrer Erklärung herleiten, als die allgemeinen Eigenschaften des schönen Ausdrucks. Der Vorwurf der schönen Künste muß fähig seyn, der sinnlichen Erkenntnis als vollkommen abgebildet zu werden. Er wird also mannigfaltige Theile haben müssen. Das Einerley, das Magere, das Unfruchtbare, ist dem Geschmacke unerträglich.

Die Theile müssen auf eine sinnliche Art übereinstimmen, ein Ganzes auszumachen; das heißt, die Ordnung und Regelmäßigkeit derselben muß in die Sinne fallen. Mishellige, verwirrte und durch einander geworfene Theile, sind ohne zureichenden Grund vielmehr so, als anders neben einander; und wenn ihre Ordnung nicht in die Sinne fällt, wenn sie versteckt ist, und erst durch

vieles Nachsinnen herausgebracht werden muß; so geräth unsere Seele gleichsam in Verwirrung. Sie schweifet ohne Leitfaden allenthalben herum, und findet nirgend einen Ruhepunkt, da sie sich erholen, und das Ganze mit Musse überdenken könnte. Eine versteckte Ordnung ist, in Ansehung unsrer Sinne, von einem völligen Mangel derselben nicht zu unterscheiden.

Das Ganze muß die bestimmten Grenzen der Grösse nicht überschreiten. Unsere Sinne müssen sich weder in das Grosse noch in das Kleine verlieren. Bey allzu kleinen Gegenständen vermißt das Gemüth die Mannigfaltigkeit, und bey allzu grossen die Einheit im Mannigfaltigen.

Der Vorwurf der schönen Künste muß ferner anständig, neu, ausserordentlich, fruchtbar u. s. w. seyn; welches alles aus der Erklärung mit wenigem erwiesen werden kann.

Es werden daher nicht alle Gegenstände in der Natur geschickt seyn, in den Werken der Kunst nachgeahmet zu werden. Die Natur hat einen unermeßlichen Plan. Die Mannigfaltigkeit desselben erstreckt sich vom unendlich Kleinen bis

ins

ins unendlich Grosse, und seine Einheit ist über alles Erstaunen hinweg. Die Schönheit der äusserlichen Formen überhaupt, ist nur ein sehr geringer Theil von ihren Absichten, und sie hat dieselbe zuweilen grössern Absichten nachsetzen müssen. Ist es also wohl möglich, daß der eingeschränkte Raum, welchen wir von der Natur betrachten können, daß dieser Raum in so fern er uns in die Sinne fällt, alle Eigenschaften der idealischen Schönheit erschöpfen sollte?

Der menschliche Künstler hingegen wählt sich einen Vorwurf, der seinen Kräften gemäß ist. Seine Absichten sind so eingeschränkt als seine Fähigkeiten. Sein ganzer Endzweck ist, die Schönheiten, die in die menschliche Sinne fallen, in einem eingeschränkten Vorwurfe vorzustellen. Er wird also der idealischen Schönheiten näher kommen können, als die Natur in diesem oder jenem Theile gekommen ist, weil ihn keine höhere Absichten zu Abweichungen veranlassen. Was sie in verschiedenen Gegenständen zerstreuet hat, versammelt er in einem einzigen Gesichtspunkt, bildet sich ein Ganzes daraus, und bemühet sich, es

so vorzustellen, wie es die Natur vorgestellt haben würde, wenn die Schönheit dieses Vorwurfs ihre einzige Absicht gewesen wäre. Nichts anders als dieses bedeuten die gewöhnlichen Ausdrucke der Künstler; die Natur verschönern, die schöne Natur nachahmen u. s. w. Sie wollen einen gewissen Vorwurf so abbilden, wie ihn Gott geschaffen haben würde, wenn die sinnliche Schönheit sein höchster Endzweck gewesen wäre, und ihn also keine wichtigere Endzwecke zu Abweichungen hätten veranlassen können. Dieses ist die vollkommenste idealische Schönheit, die in der Natur nirgend anders als im Ganzen anzutreffen, und in den Werken der Kunst vielleicht nie völlig zu erreichen ist.

Der Künstler muß sich also über die gemeine Natur erheben, und weil die Nachbildung der Schönheit sein einziger Endzweck ist, so steht es ihm frey, dieselbe allenthalben in seinen Werken zu concentriren, damit sie uns stärker rühre.

Die Figuren der Natur, werden von allen Kennern der Bildhauerkunst unter die Antiquen gesetzt.

Die

Die Umrisse der Natur sind etwas mager, und ihre Köpfe nicht so edel, nicht so ausdrucksvoll, als die Köpfe der Antiquen.

Denen also, die nicht Genie genug haben, das idealische Schöne aus den Werken der Natur zu abstrahiren, kann die fleißige Beobachtung der Antiquen nützlicher seyn, als die Betrachtung der Natur.

Die Localfarben der Natur sind nicht so frisch, nicht so lebhaft, als die Localfarben eines geschickten Coloristen. Jene malt einen unendlichen Raum, für die unendliche Zeit, und verändert mit jedem Augenblick ihr unermeßliches Gemälde. Was für eine erstaunliche Mannigfaltigkeit von Farben, wird sie nicht anwenden müssen! Je geringer aber die Anzahl der Farben ist, desto reiner und lebhafter können sie seyn. Ja die Farben des Coloristen selbst müssen, in Vergleichung mit den Farben des Zeugfärbers, etwas schmutzig und bräunlich aussehen, weil der Endzweck des letztern bloß auf eine einzige Farbe eingeschränkt ist. Wird man aber deswegen einem gemeinen Zeugfärber mehr Kenntnis des Colo-

rits zuschreiben können, als einem Rubens oder einem Titian?

Die Natur hat vielleicht niemals einen menschlichen Charakter wie **Carl Grandison** aufzuweisen gehabt; allein der Dichter hat sich bemühet ihn so zu bilden, wie der Mensch nach dem vorhergehenden Willen Gottes hätte werden müssen. Er hat sich eine idealische Schönheit zum Muster vorgesetzt, und in der Natur die Züge aufgesucht, die zusammengenommen einen so vollkommenen Charakter bilden. Er hat die Natur verschönert.

In Ansehung der Tonkunst leichtet diese Wahrheit weit deutlicher in die Augen.

Die Töne der Natur sind zwar ausdrückend, aber selten melodisch, und der Künstler muß sie verschönern, wenn er gefallen will. Eben dieses thut auch der Tänzer, wenn er z. B. die ungezwungenen Bewegungen eines Schäfers zwar nachahmet, aber mit Anständigkeit und Kunst verbindet.

Die Grenzen, die ich mir bey dieser Abhandlung vorgeschrieben, verstatten keine weitläuftigere Untersuchung, über die allgemeinen Eigenschaften

der

der schönen Künste. Ich habe weder den Willen noch die Fähigkeit ein ganzes Lehrgebäude aufzuführen, und bin zufrieden, wenn ich nur die ersten Grundlinien eines Lehrgebäudes mit einiger Richtigkeit gezeichnet habe. Ich wende mich nunmehr zu der Eintheilung der schönen Künste in ihre besondern Classen.

Die Zeichen, vermittelst welcher ein Gegenstand ausgedruckt wird, können entweder natürlich oder willkührlich seyn. Natürlich sind sie, wenn die Verbindung des Zeichens mit der bezeichneten Sache in den Eigenschaften des Bezeichneten selbst gegründet ist. Die Leidenschaften sind, vermöge ihrer Natur mit gewissen Bewegungen in den Gliedmassen unsers Körpers, so wie mit gewissen Tönen und Geberden verknüpft. Wer also eine Gemüthsbewegung durch die ihr zukommenden Töne, Geberden und Bewegungen ausdrückt, der bedient sich der natürlichen Zeichen. Hingegen werden diejenigen Zeichen willkührlich genannt, die vermöge ihrer Natur mit der bezeichneten Sache nichts gemein haben, aber doch willkührlich dafür angenommen worden sind. Von

dieser Art sind die artikulirten Töne aller Sprachen, die Buchstaben, die hieroglyphischen Zeichen der Alten, und einige allegorische Bilder, die man mit Recht zu den Hieroglyphen zählen kann.

Aus dieser Betrachtung fliesset die erste Haupteintheilung des sinnlichen Ausdrucks, in schönen Künste und Wissenschaften (beaux arts & belles lettres). Die schönen Wissenschaften, worunter man gemeiniglich die Dichtkunst und Beredsamkeit verstehet, drücken die Gegenstände durch willkührliche Zeichen, durch vernehmliche Töne und Buchstaben aus. Da nun eine vernünftige Zusammensetzung vieler Worte, eine Rede genannt wird: so gerathen wir hier ganz ungezwungen auf die bekannte Baumgartensche Erklärung; ein Gedicht sey eine sinnlich vollkommene Rede; so wie uns diese Erklärung Anlaß gegeben hat, das Wesen der schönen Künste überhaupt in die künstliche sinnlich vollkommene Vorstellung zu setzen. Die Dichtkunst unterscheidet sich von der Beredsamkeit durch den Endzweck. Der Hauptendzweck der Dichtkunst ist durch eine sinnlich vollkommene Rede

zu gefallen; der Beredsamkeit aber, durch eine sinnlich vollkommene Rede zu überreden.

Das Mittel eine Rede sinnlich zu machen, bestehet in der Wahl solcher Ausdrücke, die eine Menge von Merkmalen auf einmal in das Gedächtnis zurück bringen, um uns das Bezeichnete lebhafter empfinden zu lassen, als das Zeichen. Hierdurch wird unsere Erkenntnis anschauend. Die Gegenstände werden unsern Sinnen, wie unmittelbar vorgestellt, und die untern Seelenkräfte werden getäuscht, indem sie öfters der Zeichen vergessen, und der Sache selbst ansichtig zu werden glauben. Aus dieser allgemeinen Maxime muß der Werth der poetischen Bilder, Gleichnisse und Beschreibungen, und so gar der einzelnen poetischen Worte beurtheilet werden.

Alle mögliche und wirkliche Dinge können durch willkührliche Zeichen ausgedruckt werden, so bald wir einen klaren Begrif von ihnen haben. Daher erstreckt sich das Gebieth der schönen Wissenschaften auf alle nur ersinnliche Gegenstände.

Der Dichter kann alles ausdrücken, wovon sich unsere Seele einen klaren Begrif machen

kann. Alle Schönheiten der Natur in Farben, Figuren und Tönen; die ganze Herrlichkeit der Schöpfung; der Zusammenhang des unermeßlichen Weltgebäudes; die Rathschlüsse Gottes und seine unendliche Eigenschaften; alle Neigungen und Leidenschaften unserer Seele; unsere subtilsten Gedanken, Empfindungen und Entschliessungen, können der poetischen Begeisterung zum Stoff dienen.

Der Gegenstand der schönen Künste ist eingeschränkter. Diese bedienen sich vornehmlich der natürlichen Zeichen. Der Ausdruck in der Mahlerey, Bildhauerkunst, Baukunst, Musik und Tanzkunst setzet keine Willkühr voraus, um verstanden zu werden; er beziehet sich sehr selten auf die Einwilligung der Menschen diesen oder jenen Gegenstand vielmehr so als anders zu bezeichnen. Daher muß sich eine jede Kunst mit dem Theile der natürlichen Zeichen begnügen, den sie sinnlich ausdrücken kann. Die Musik, deren Ausdruck durch unvernehmliche Töne geschiehet, kann unmöglich den Begrif einer Rose, eines Pappelbaums u. s. w. anzeigen; so wie es der Malerey unmög-

unmöglich fällt, uns einen musikalischen Accord vorzustellen. Die verschiedenen Arten der natürlichen Zeichen werden uns Gelegenheit geben, die schönen Künste in ihre Unterarten einzutheilen.

Die natürlichen Zeichen, deren man sich in den schönen Künsten bedient, wirken entweder in die Werkzeuge des Gehörs, oder in die Werkzeuge des Gesichts. Für die übrigen Sinne sind uns noch keine schöne Künste bekannt. Das erstere thut die Musik, das letztere aber alle übrigen schönen Künste.

Die Schönheiten, welche in unartikulirten Tönen empfunden werden können, sind, die sinnliche Ordnung, die Uebereinstimmung der einzelnen Töne zum Ganzen, die wechselweise Beziehung der Theile auf einander, die Nachahmung, und endlich alle Neigungen und Leidenschaften der menschlichen Seele, die sich durch Töne zu erkennen zu geben pflegen. Ferner kann die Tonkunst die mannigfaltigen Theile der Schönheit entweder in der Folge auf einander, oder neben einander vor-

vorstellen. Jenes nennt man Melodie, dieses aber Harmonie.

Auf eben diese Weise können die natürlichen Zeichen, die auf das Gesicht wirken, entweder in der Folge auf einander oder neben einander vorgestellet werden, das heißt, sie können entweder die Schönheit durch Bewegung oder durch Formen ausdrucken. Die Tanzkunst thut es vermittelst der Bewegung. Die verschiedenen Stellungen des Körpers, die Bewegung der äussersten Theile desselben und die Geberden, hängen in ihrer Folge auf einander zusammen, und machen zusammengenommen ein schönes Ganze aus.

Die Schönheiten, die in der gemeinen oder niedrigen Tanzkunst ausgedruckt werden, sind nebst der Ordnung und Uebereinstimmung der Theile, die Geschicklichkeiten der körperlichen Gliedmassen, die Nachahmungen, die Stellungen und Bewegungen in schönen Linien, und endlich die Schönheitslinien, welche auf dem Boden von den Fussen der Tanzenden beschrieben werden.

den. Hierzu kömmt in der hohen oder theatralischen Tanzkunst, der Ausdruck der Neigungen und Gemuthsbewegungen, und die Nachahmung aller menschlichen Handlungen, die sich durch Bewegungen ausdrucken lassen.

Die sichtbaren naturlichen Zeichen, die sich in einer Folge neben einander ausnehmen sollen, müssen durch Linien und Figuren vorgestellt werden. Nun kann dieses entweder durch Flächen oder durch Körper geschehen. In der Malerey geschiehet es durch Flächen, in der Bildhauer und Baukunst durch Körper. Die Baukunst unterscheidet sich von der Malerey, so wie von der Bildhauerkunst, in Ansehung der Vollkommenheiten, die sie auszudrucken hat. In jener werden, ausser der Ordnung, der Symmetrie und der Schönheit der Linien und Figuren in den Säulen, Thüren und Fenstern, auch hauptsächlich die Dauerhaftigkeit und Vollkommenheiten des äussern Zustandes des Bauherrn sinnlich ausgedruckt. Die prächtigen Gebäude zeigen den Reichthum, die Würde und die Bequemlichkeit des Besitzers. Alles muß das Ansehen der Pracht, der Gemächlichkeit

lichkeit und der Festigkeit haben, weil dieses eigentlich der Endzweck eines Gebäudes ist. (*)

Hingegen hat weder die Malerey noch die Bildhauerkunst mit der Vollkommenheit des äusserlichen Zustandes und mit der Dauerhaftigkeit etwas zu schaffen. Sie können zwar öfters ein Denkmal der Ehre und der Würde stiften, aber diese Bestimmung ist ihnen nicht wesentlich. Die Linien der Schönheit in der Malerey müssen einen weit freyern Schwung haben als in der Baukunst. Das Regelmäßige und Steife in den Aussenlinien der Säulen und Oefnungen in der Baukunst, giebt ihnen eine scheinbare Festigkeit, die der Maler sowohl als der Bildhauer öfters ver-

(*) Die Nachahmung scheint gar keinen, oder wenigstens einen sehr geringen Antheil an den Schönheiten der Baukunst zu haben. Man behauptet zwar, die Säulenordnungen sollten mit der Figur eines wohlgewachsenen Menschen einige Aehnlichkeit haben. Allein die Absicht des Baumeisters ist keinesweges die Nachahmung der menschlichen Bildung. Die ersten Erfinder haben nur von dem Gebäude des menschlichen Körpers die Regeln abgesondert, nach welchen der Begrif der Festigkeit mit den Schönheiten der äusserlichen Formen verbunden werden kann.

vermeiden muß. Die Schönheiten, die von diesen Künstlern ausgedrückt werden können, sind, das Genie und die Gedanken in der Composition, die Uebereinstimmung in der Anordnung, die Nachahmung der schönen Natur in der Zeichnung, eine reiche Mannigfaltigkeit von schönen Linien und Figuren, die Lebhaftigkeit der Localfarben, die Harmonie ihrer Schattierung und die Wahrheit in der Austheilung des Lichts und Schattens, der Ausdruck der menschlichen Neigungen und Leidenschaften, die geschicktesten Stellungen des menschlichen Körpers, und endlich die Nachahmung der natürlichen und künstlichen Dinge überhaupt, die durch sichtbare Bilder in das Gedächtnis zurückgebracht werden können.

Da der Maler und Bildhauer die Schönheiten in der Folge neben einander ausdrücken, so müssen sie den Augenblick wählen, der ihrer Absicht am günstigsten ist. Sie müssen die ganze Handlung in einem einzigen Gesichtspunkte versammeln, und mit vielem Verstande austheilen. Alles muß in diesem Augenblicke voller Bewegung seyn, und ein jeder Nebenbegrif muß zu der verlangten

langten Bedeutung etwas beytragen. Wenn wir ein solches Gemälde anschauen; so werden unsere Sinne auf einmal begeistert, alle Fähigkeiten unserer Seele werden plötzlich rege, und die Einbildungskraft kann aus dem Gegenwärtigen das Vergangene errathen, und das Zukünftige mit Zuverläßigkeit ahnden.

Wir haben zwar das Gebieth der natürlichen Zeichen für die Grenzen der schönen Künste, und der Willkührlichen für die Grenzen der schönen Wissenschaften angewiesen. Man muß aber gestehen, daß diese Grenzen öfters in einander laufen, ja daß sie, vermöge der Regel von der zusammengesetzten Schönheit, öfters in einander laufen müssen.

Der Dichter bedienet sich nicht selten solcher Worte, und eines solchen Sylbenmasses, deren natürlicher Schall mit der bezeichneten Sache eine Aehnlichkeit hat, und der Künstler sucht in den Werken seiner Kunst allegorische Bilder anzubringen, deren Bedeutung öfters blos symbolisch ist. Allein der Virtuose muß diese Ausschweifung aus einem Gebiethe in das andere mit grosser

Behut-

Behutsamkeit zu behandeln wissen. Der Dichter, der sich mit Vorsatz auf nachahmende Töne befleißiget, ist in Gefahr sein Gedicht mit O und Ach, und Ach und O anzufullen, oder mit Rousseau das Quacken der Frösche nachzuahmen: und Stümper in der Musik haben sich nicht selten lächerlich gemacht, wenn sie solche Begriffe haben ausdrücken wollen, die mit den Tönen in keiner natürlichen Verbindung stehen. Wir wollen untersuchen, in wie weit dem Maler und dem Bildhauer der Gebrauch der willkührlichen Zeichen frey steht.

Es ist ausgemacht, daß sich die Malerey nicht bloß mit solchen Gegenständen beschäftiget, die an und für sich selbst sichtbar sind. Auch die allersubtilsten Gedanken, die abstractesten Begriffe können auf der Leinwand ausgedruckt, und durch sichtbare Zeichen in das Gedächtnis zurückgebracht werden. Hierinn besteht das grosse Geheimnis mit dem Aristides die Seele zu schildern, und für den Verstand zu malen. Der Künstler kann dieses auf verschiedene Weise verrichten. Er kann entweder mit dem Fabeldichter eine gewisse allge-

meine Maxime, einen abstracten Begrif auf ein besonderes Exempel zurückführen, und dadurch den subtilen Gedanken lebendig und anschauend vorstellen. So kann der Held, welcher der Gewalt der Liebe trotzet, nach dem Homer, in der Person des Diomedes, der die Venus verwundet; die Zärtlichkeit der ehelichen Liebe in dem Abschiede Hectors von der Andromacha, und die kindliche Liebe in der Person des Aeneas, der seinen Vater durch Flammen und Schwerdter auf den Schultern davon trägt, abgebildet werden. Die Mässigkeit im Gebrauche des Weins, oder die Vermengung des Weines mit dem Wasser, kann der Maler durch die Thetis, die den Bachus umarmet, ausdrucken. Ein Weltweiser der in Betrachtung vertieft sitzet, indem die Feinde die ganze Stadt verheeren, und einer von denselben mit entblößtem Schwerdt ungestüm auf ihn zurennt, würde ein Bild der tiefsinnigen Meditation vorstellen können.

Eine andere Art die Gedanken zu malen, kann vermittelst der Allegorie ausgefuhrt werden. Man sammlet die Eigenschaften und Merkmale eines

abstracten Begriffs, und bildet sich daraus ein sinnliches Ganze, das auf der Leinewand durch natürliche Zeichen ausgedrückt werden kann. Von dieser Art ist die Abbildung der Gelegenheit in einer Person mit einem kahlen Nacken und einem Haarzopf über die Stirne, und die Abbildung des Stillschweigens durch einen Knaben, der den Finger auf den Mund leget.

Ein Bild des Gebets, sagt Winkelmann (*) der ein grosser Vertheidiger der allegorischen Malerey ist, kann aus dem Homer genommen werden. Phönix, der Hofmeister des Achilles suchet den ihm anvertrauten Held zu besänftigen, und dieses thut er in einer Allegorie. „Du mußt wissen „Achilles, sagt er, daß die Gebete Töchter des „Jupiters sind. Sie sind krum worden, durch „vieles Knien; ihr Gesicht ist voller Sorgen und „Runzeln, und ihre Augen sind beständig gen „Himmel gerichtet. Sie sind ein Gefolge der „Göttin Ate, und gehen hinter ihr. Diese Göttin gehet ihren Weg mit einer kühnen und stol-

(*) Siehe die Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst, 2te Auflage S. 154.

„zen Mine, und leicht zu Fuß, wie sie ist, läuft „sie durch die ganze Welt und ängstiget und quä- „let die Menschenkinder. Sie suchet den Gebe- „ten auszuweichen, welche ihr unabläßig folgen, „um diejenige Person, welche jene verwundet, zu „heilen. Wer diese Töchter des Jupiters verehrt, „wenn sie sich ihm nähern, genießt viel Gutes „von ihnen; wenn man sie aber verwirft, bitten „sie ihren Vater, der Göttin Ate Befehl zu ge- „ben, einen solchen, wegen der Härte seines Her- „zens zu strafen.„ Auf gleiche Weise kann der Tod und die Sünde nach dem Milton, und die Zwietracht nach dem Voltaire geschildert werden.

Indessen muß sich der Künstler hüten, daß seine Allegorien nicht allzu spitzfindig werden; sie müssen so wohl natürlich als anschauend seyn. Das ist, die Beschaffenheit des Zeichens muß in der Natur des Bezeichneten gegründet seyn, und wir müssen diese Uebereinstimmung mit so leichter Mühe einsehen können, daß wir mehr an die bezeichnete Sache gedenken, als an das Zeichen. Der Künstler muß also betrachten, daß er zwar mit unserer Seele, aber nur mit ihren untern und

sinn-

sinnlichen Kräften reden soll; sobald Ueberlegung, Nachdenken und Anstrengung des Witzes erfordert wird, um die Bedeutung der Zeichen zu errathen, so hören sie auf sinnlich zu seyn.

Soll ein Schmetterling die Seele; ein goldnes Herz das auf der Brust einer Person hänget, ein gutthätiges Herz; ein gewisser Baum, die Weisheit; ein Hirsch, bald das nagende Gewissen, bald ich weis nicht was bedeuten; so sind dieses bloß symbolische Zeichen, und weit weniger anschauend als die willkuhrlichsten Worte. Ein solcher Ausdruck entfernt sich nicht allein von dem Wesen der Malerey; sondern er verläugnet den Character der schönen Kunste überhaupt, und gehört zu den Spitzfindigkeiten, durch welche man die Schönheiten eines Stückes verdunkelt; indem man den Witz vergnügt, anstatt daß man die Sinne hätte entzücken sollen.

Wenn man die Gebete, wie Winkelmann vorschlägt, nach dem Homer malen sollte; wer weis, ob sie nicht ebenfalls den Fehler haben möchten?

Die Satyre in der Malerey verträgt sich weit eher mit dem symbolischen Zeichen, und scheint

solche vielmehr zu fordern, so wie sie in der Dichtkunst und Beredsamkeit selbst mehr den Witz als die Empfindung beschäftiget. Die hogarthschen Kupfer, davon man in einem Anhange zu der zwoten Auflage seiner **Zergliederung der Schönheit** einige Beschreibungen findet, sind voll von solchen Beyspielen. Winkelmann führet in der oben erwähnten Schrift ein sehr schönes Exempel aus den Fabeln des Gabrias an, da man einen Esel mit dem Bilde der Isis beladen hatte, welcher die Ehrfurcht des Volks gegen das Bild auf sich deutete. Wenn sich diese falsche Einbildung des Esels mit dem Pinsel gehörig ausdrücken läßt (woran noch zu zweifeln ist); so hat Winkelmann Recht zu fragen: „Kann der Stolz „des Pöbels unter den Grossen in der Welt sinn„licher ausgedrückt werden?„

Man hat es versucht auch in der Baukunst eine Art von Allegorie anzubringen, aber der Erfolg scheint nicht sehr glücklich gewesen zu seyn. Ein Traum des Kaisers Constantinus hat Gelegenheit gegeben, daß man den Kirchen eine Aehnlichkeit mit einem Crucifixe hat zu geben gesucht. Der

Altar

Altar mußte die Stelle des Haupts einnehmen, der vorderste grosse Eingang statt der Füsse, und die beide Nebentheile statt der beiden Arme seyn.

Die Alten haben den Tempel der Tugend nur mit einem einzigen Eingange versehen, um dadurch anzudeuten, daß man durch keine Nebenwege zur Tugend gelangen könne.

Plutarch erzählt, Marcellus habe zwey Tempel, den einem für die Tugend, und den andern für die Ehre dergestalt aneinander bauen lassen, daß man durch den Tempel der Tugend gehen mußte, um in den Tempel der Ehre zu kommen. Die Bedeutung ist offenbar, allein die Unternehmung selbst scheint allzu sehr von dem Genie der Baukunst entfernt zu seyn. Die Beschreibung eines solchen Gebäudes machet den Sinn der Allegorie weit deutlicher, als das Gebäude selbst. Ein untrügliches Kennzeichen, daß der Einfall mehr zur Dichtkunst als zur Baukunst gehöret.

Wir haben bisher bloß von der Natur einzelner Künste, und von ihren besondern und gemeinschaftlichen Gegenständen gehandelt. Man hat aber auch nicht selten zwo oder mehrere Künste

verbunden, um den Ausdruck noch sinnlicher zu machen, und unser Gemüth gleichsam von allen Seiten zu bestürmen. Diese Verbindungen haben ihre besondere Regeln, die aus der Natur der zusammengesetzten Vollkommenheiten zu erklären sind.

In einer zusammengesetzten Vollkommenheit muß eine einzige Hauptabsicht herrschen, und die besondern Absichten müssen als Mittel zu derselben übereinstimmen. Wo viele Endzwecke gleichen Antheil an der Einrichtung eines Dinges haben, da wird das Intresse getrennt. Die Mannigfaltigkeit ist nicht übereinstimmend, und man findet keinen Grund, warum man diese verschiedene Endzwecke zusammen genommen hat. Diese Anmerkung gilt so wohl von Schönheiten als von Vollkommenheiten. In beiden darf die Uebereinstimmung der Endzweck nicht versäumet werden; und da wir bereits gesehen, daß eine jede Kunst einen besondern Endzweck hat, so muß der Künstler, der die Künste verbinden will, sich den Endzweck einer einzigen Kunst zur Hauptabsicht wählen, und die übrigen Künste derselben dergestalt unter-

ordnen, daß sie als Mittel zu dem Hauptzwecke betrachtet werden können. Wir wollen der Kurze halber, jene die Hauptkunst, diese aber die Hülfskünste nennen.

Aus den besondern Endzwecken, durch die eine jede Kunst in ihrer Unterart bestimmt wird, fliessen besondere Regeln, die einer jeden Kunst vor allen andern eigen sind. Diese besondern Regeln können in der Zusammensetzung der Künste mit einander streiten, und alsdenn sind die Ausnahmen unvermeidlich.

Ist ein solcher Streit der besondern Regeln nicht zu vermeiden; so muß die kleinste Ausnahme die möglich ist, und zwar von Seiten der Nebenkünste gemacht werden. Diese sollen in der Zusammensetzung nur dazu dienen, die Hauptkunst zu erheben, und ihr gewisse Schönheiten zu leihen, die sie nicht hat: Daher müssen sie derselben jederzeit weichen, und von der Strenge ihrer besondern Gesetze etwas nachgeben. Diejenigen Regeln, die aus der allgemeinen Bestimmung der schönen Künste überhaupt fliessen, können sich in der Zusammensetzung vieler besonderer Künste nie-

mals widersprechen. Wenn aber die besondern Regeln der Hauptkunst mit den allgemeinen Regeln der Hülfskünste streiten, dergestalt, daß die vorgesetzte Verbindung der Künste schlechterdings unmöglich wäre, wenn den besondern Regeln der Hauptkunst vollkommen Gnüge geschehen sollte; so muß die Ausnahme allerdings von Seiten der Hauptkunst geschehen. Sie muß den Nebenkünsten Gelegenheit geben, ihr Hülfe zu leisten, und sie durch ihren Beytrag zu verschönern. Wir wollen diese allgemeine Maximen auf besondere Fälle anwenden.

Die Musik stehet mit dem lebendigen Vortrage der schönen Wissenschaften in einer natürlichen Verbindung Die Stimme muß vornehmlich bey dem Ausdruck der Empfindungen, Neigungen, und Leidenschaften, bald erhoben, bald erniedrigt werden. Der Leser muß das Starke, das Heroische, das Schreckliche, das Wehmüthige, das Furchtsame und das Zärtliche, durch angemessene Töne, durch gehörige Einbeugungen der Stimme, durch ein Steigen und Fallen, Abkürzen, Stillschweigen und geschwinderes Anfan-

gen

gen auszudrücken wissen. Alles dieses gehört zur Musik. So lange aber die Tonkunst nur angewendet wird, den willkührlichen Zeichen der Poesie einen grössern Nachdruck zu geben; so müssen alle nöthige Ausnahmen von Seiten der Tonkunst geschehen. Der Dichter überläßt sich Zügellos seiner Begeistrung, und thut den Regeln seiner Kunst vollkommen Genüge, ohne sich zu bekümmern, ob dieser oder jener Ausdruck mit den Regeln der Musik streiten werde. Die Hülfskunst muß von der Strenge ihrer besondern Regeln nachgeben, und alles den Schönheiten der Hauptkunst aufopfern. Indessen muß der Dichter diese Vorsicht gebrauchen. Wenn sein Gedicht declamirt, das heißt, mit der Musik verbunden zu werden bestimmt ist: so muß er solche Schönheiten vermeiden, die nicht declamirt werden können, und folglich die verlangte Verbindung unmöglich machen. Man findet in den Trauerspielen einiger englischen Dichter, als Thomsons, Youngs und anderer, einige Stellen, die zum Lesen vortreflich sind, und sich dennoch auf dem Theater nicht gut ausnehmen. Es sind Schönheiten der

Poesie,

Poesie, die aber unmöglich mit der Musik verbunden werden können. Die Dichter schieben die Schuld fast allezeit auf den Schauspieler, aber öfters mit Unrecht. Es giebt Stellen, die den geschicktesten Schauspieler zur Verzweiflung bringen können, und diese sind ohnstreitig Fehler, die von den Dichtern aus Mangel genugsamer Kenntnis der Declamation begangen werden. Es ist jämmerlich anzuhören, wie sich die vortreflichsten Schauspieler martern, wenn sie unsere gewöhnliche untheatralischen Uebersetzungen zu declamiren haben. Die Ordnung der Worte ist oft so unschicklich, und die Periode so ungeheuer, daß die grossen Talente eines **Eckhofs**, einer **Starkin** u. s. w. vergebens verschwendet werden. Ich habe diese Zierde der deutschen Schaubühne einige elende Uebersetzungen vorstellen sehen. Das einzige, das mich dabey vergnügte, war die Betrachtung: Was würden solche Schauspieler leisten, wenn sie Dichter hätten, die ihnen zu Dank arbeiteten, und so groß in der theatralischen Dichtkunst wären, als sie in der Schauspielkunst sind!

Die Declamation der Alten, ob sie gleich in Noten gesetzt war, ist unstreitig alles eigentlichen musikalischen Schmuckes beraubt gewesen. Sie hat nur dem lebendigen Vortrage der willkührlichen Zeichen auf der Schaubühne einen grössern Nachdruck geben sollen, und die allerungekünstelste Musik war zu dieser Absicht am geschicktesten.

Hingegen standen ihre Chöre und Hymnen in einer genauern Verwandschaft mit der Musik. Je stärker die Begeisterung des Declamirenden war, desto abwechselnder mußten seine Töne, und desto merklicher die Inflexionen und Veränderungen der Stimme seyn. Hier muß sich der Dichter schon etwas mehr nach dem Tonkünstler bequemen. Seine Gedanken konnten kühn, erhaben, tiefsinnig und voller poetischen Schmuckes seyn; aber der Ausdruck mußte nach dem Bedürfnisse der Musik, harmonischer, in kurzen singbaren Sätzen und abgemessenen Strophen eingetheilet, und nicht selten mit Wiederholungen (Refreins) versehen seyn. Indessen war hier immer noch der Ausdruck in willkührlichen

chen Zeichen der vornehmste Endzweck, und die meisten Ausnahmen fielen auf die Seite der Tonkunst.

Es ist aber nicht unmöglich diese beyden Künste dergestalt mit einander zu verbinden, daß der Ausdruck in natürlichen Zeichen der Hauptendzweck sey. Der Ausdruck der Empfindung in der Musik ist stark, lebhaft und rührend, aber unbestimmt. Man spührt sich von einer gewissen Empfindung durchdrungen, aber unsere Empfindung ist dunkel, allgemein, und auf keinen einzelnen Vorwurf eingeschränkt. Diesem Mangel kann durch die Hinzuthuung deutlicher und willkührlicher Zeichen abgeholfen werden. Sie können den Vorwurf von allen Seiten bestimmen, und die Empfindung zu einer individuellen Empfindung machen, welche leichter zum Ausbruche kömmt. Geschieht nun diese nähere Bestimmung der Empfindung in der Musik, vermittelst der Dichtkunst und der Malerey, oder der Verzierungen der Bühne; so entsteht die Oper der Neuren.

Die Musik oder der sinnliche Ausdruck durch die natürlichen Zeichen der Töne, ist bey dieser

Art von Verbindung der Künste der Hauptend-zweck; daher müssen alle Ausnahmen von Seiten der Dichtkunst geschehen. Sie kann von ihren besondern Regeln, als der Einheit des Ortes, der Zeit und der Handlung füglich abweichen, wenn es zum Besten der Musik geschieht, und der Dichter muß sich in allen seinen Ausdrückungen, nach den Bedürfnissen des Tonkünstlers richten. Er darf seinem Genie nicht den völligen Lauf lassen, sondern er muß jederzeit auf die Hauptkunst zurück sehen, auf deren Endzweck alles abzielen soll. Seine Worte, sein Sylbenmaß, und der Fall seines Verses müssen musikalisch, seine Figuren und Gleichnisse mehr von den Gegenständen des Gehörs, als von den Gegenständen des Gesichts entlehnt seyn. Ja auch diese, darf er durch die Schönheiten seiner Kunst nicht so vollkommen ausschmücken, daß sie der Musik völlig entbehren zu können scheinen sollten. Er muß die Empfindungen, die Bilder und alle musikalische Schönheiten nur gleichsam durch Aussenlinien bezeichnen, und der Musik Gelegenheit geben, sie auszuführen, den Empfindungen ihr wahres Feuer, den Bil-

dern

dern Leben, und den Gleichnissen Aehnlichkeit zu geben. Der Musikus hingegen hat nur darauf zu sehen, daß er die Möglichkeit der Verbindung seiner Kunst mit der Poesie nicht aufhebe. Er muß in theatralischen Werken die allgemeine Verwirrung der Empfindungen vermeiden, die in einer Symphonie an den rechten Ort angebracht seyn kann. Er muß ferner nach dem Plane des Dichters arbeiten, weil es weit leichter ist, einen deutlichen Plan in willkührlichen als in natürlichen Zeichen zu überdenken. Im übrigen behauptet seine Kunst in dieser Art das Vorrecht, und muß wenn ein Streit der Regeln entsteht, mit den wenigsten Ausnahmen beschwert werden.

Die Tanzkunst steht in eben der Verbindung mit der Dichtkunst, als die Musik. Sie begleitet entweder bloß die Declamation, indem sie die Bewegung des Hauptes und der äussersten Theile des Körpers hinzuthut, die den Ausdruck gewisser Empfindungen beleben, und alsdenn heißt sie die natürliche oder prosaische Tanzkunst. Die Bewegungen der Gliedmassen, von welchen die Chöre und Hymnen begleitet wurden, waren etwas

künst-

künstlicher, und kamen der hohen Tanzkunst näher, wie solches bereits bey der Musik ist angemerkt worden. Hingegen die poetische, so wohl niedrige als hohe Tanzkunst, ist mit der Musik genauer verwandt als mit der Dichtkunst. Die Musik ist die wahrscheinliche Ursache der gewaltsamen Bewegungen des Tänzers; sie zeigt vermittelst der Cadence, die Ordnung in der Folge derselben an, und unterstützt den Ausdruck der Tanzkunst, indem sie die Zuschauer in die Leidenschaft versetzen hilft, die der Tänzer erregen will. Da nun in diesem Falle die Musik für die Ursache der Tanzkunst genommen wird, die Wirkung aber allezeit der Endzweck ist, um dessen Willen die Ursache gebraucht wird, so hat man die Musik als eine Hülfskunst anzusehen, welche in allen Stücken nach den Bedürfnissen der Tanzkunst eingerichtet werden muß.

Die Tanzkunst kann auch gar wohl mit der Dichtkunst und Musik zugleich verbunden werden, obgleich, wann drey Künste zugleich wirken sollen, die Verbindung allerdings schwerer ist. Bey den Alten war indessen die Verbindung dieser drey

Künste, so wie unter den Neuern bey den Franzosen sehr gewöhnlich. „Unter andern kann ein „gewisses Chor aus Rameaus Oper les Indes ga-„lantes, davon die Tanzmelodie unter dem Titel „les Sauvages ziemlich bekannt ist, ein sehr schönes „Beyspiel davon seyn. Auf der berlinischen Oper-„bühne hat man, in dem letzten Chor der Oper „Montezuma, ein Beyspiel davon gesehen, wel-„ches sehr wohl angegeben war. Nachdem Cor-„tez Befehl zu Plündrung und Zerstörung der „Stadt Mexico gegeben hat, so dringen die Spa-„nier ein, das Chor, welches aus Mexicanern „besteht, flieht von allen Seiten, indem es rufet: „Fuggiamo, o giorno orribile &c. Die Tänzer „stellen spanische Soldaten vor, welche mexicani-„sche Frauenzimmer zu erhaschen suchen, die vor „ihnen flehen. Sobald sie dieselben eingeholet „hatten, standen sie stille, und zwey Spanier, „welche eine Mexicanerin einzuholen suchten, tanz-„ten ein Pas de trois.„

Die Malerey muß mit der eigentlichen Dichtkunst und Beredsamkeit mit grosser Behutsamkeit verbunden werden. Der Ausdruck der Neigungen

gen und Leidenschaften ist zwar in der Malerey nicht so lebhaft und rührend, als in der Musik, aber doch deutlicher und bestimmter. Daher bedarf er der Hülfe der willkührlichen Zeichen weit weniger, als die Empfindung in der Musik. Die Handlung fällt hier deutlicher in die Sinne, und die Minen, Stellungen und Gebehrden der handelnden Personen geben den Leidenschaften, mit welchen sie vorgestellt werden, die Individualität, die ihnen in der Musik fehlet. Daher nehmen nur die allerelendesten Stümper in der Malerey ihre Zuflucht zu einem Zettel mit Worten, den sie aus dem Munde ihrer Personen gehen lassen; der wahre Zustand, die Verrichtung und die Handlung einer jeden Person muß schlechterdings blos malerisch vorgestellt werden.

Indessen hält es öfters schwer, aus den Handlungen aller theilnehmenden Personen, den Vorwurf selbst zu abstrahiren. Wir wissen, was jede Person insbesondere will, und welche Empfindung ihr zukömmt; aber wir sehen den Grund nicht ein, warum sie da sind, und was für Endzweck sie verbindet. Der Plan des Künstlers

stützt sich auf eine Begebenheit, oder auf eine Erdichtung, die nicht so leicht in die Sinne fällt. In diesem Falle kann eine kurze Inschrift die ganze Action beleben, und mit wenigem den Endzweck anzeigen, zu welchem alle Theile übereinstimmen. Ein Beyspiel dieser Art ist das Gemälde von **Poussin**, welches einen Schäfer und eine Schäferin vorstellet, wie sie mit einer nachdenkenden und zärtlichen Mine bey dem Grabe einer Schäferin stehen, worauf die Inschrift zu lesen: ET. IN. ARCADIA. EGO. Diese wenige Worte erklären das ganze Gemälde, und unterrichten uns von dem Vorwurfe des Malers, den wir sonst vielleicht nicht ohne mühsames Nachsinnen errathen würden.

Die Inschriften dienen auch als ein Mittel die Poesie mit der Baukunst zu vereinigen. Sie erklären den Endzweck und die Bestimmung eines Gebäudes, die man durch die äusserliche Einrichtung desselben nicht erkennen kann. Das berlinische Invalidenhaus führet die schöne und nachdrückliche Inschrift: LAESO. ET. INVICTO. MILITI. Diese Worte erklären die Bestimmung des Gebäudes, und sind zugleich eine Lobrede auf die

Gesin-

Gesinnung des hohen Stifters, der den verwundeten und unbesiegten Streiter (*) den Rest seiner Tage in Ruhe und Gemächlichkeit zubringen lassen will.

Die Baukunst überhaupt, in so weit sie zu den schönen Künsten gehört, ist nur als eine Nebenkunst anzusehen. Die Nothdurst sich für die Ungestümigkeiten der Witterungen und Jahrszeiten zu bewahren, hat die Menschen angetrieben, Gebäude aufzuführen, statt daß alle übrige Künste ihren Ursprung blos dem Vergnügen zu verdanken haben. Daher müssen alle Schönheiten in der Baukunst, wie wir bereits oben erinnert, ihrer ersten Bestimmung, der Bequemlichkeit und Dauerhaftigkeit, untergeordnet werden. Von den Malern hingegen, deren Werke das Ansehen der Festigkeit nicht haben dürfen, ist bereits oben erinnert worden, daß sie ihren Linien einen freyern

(*) Voltaire wirft seiner Muttersprache vor, daß sie vornehmlich zu kurzen Inschriften ungeschickt sey, und führet unter andern diese Inschrift zum Exempel an, welche im Französischen nicht ohne lange Umschweiffe gegeben werden kann. Unsere Muttersprache hat sich diese Unbiegsamkeit weit weniger vorzurücken.

Schwung geben müssen, und man hat angemerkt, daß die größten Künstler, wenn sie Gebäude in ihren Gemälden anbringen, dieselbe mehrentheils von der Seite vorstellen, um dem Auge eine grössere Mannigfaltigkeit zu verschaffen oder wenn dieses nicht angeht, so unterbrechen sie die steifen Linien der Baukunst durch eine Wolke, oder einen Baum, mit welchen sie einen Theil des Gebäudes bedecken.

Die schwerste und fast unmögliche Verbindung der Künste ist, wann Künste, welche Schönheiten in der Folge nebeneinander vorstellen, mit Künsten, welche Schönheiten in der Folge auf einander vorstellen, vereinigt werden sollen. Dieses Geheimnis hat sich die Natur fast allein vorbehalten. Sie verbindet in ihrem unermeßlichen Plane, die Schönheiten der Töne, Farben, Bewegungen und Figuren, durch unendlichen Zeiten und grenzenlose Räume in der vollkommensten Harmonie. Die menschliche Kunst hingegen kann die Malerey, Bildhauer- und Baukunst mit der Musik und Tanzkunst nur uneigentlich, und zwar vermittelst der Verzierungen vereinigen. Man

kann

kann nemlich in einer Oper, nach einer bekannten Fabel, eine ganze Stadt, oder ein schönes Gebäude, durch die Zauberkraft der Harmonie entstehen lassen, oder die Tänzer als unbewegliche Bildsäulen hinstellen, und durch die Musik nach und nach belebt, ihre ersten Empfindungen in freudigen Bewegungen ausdrucken lassen. Wer sieht aber nicht, daß dieses nicht anders als Verbindungen im uneigentlichen Verstande genannt werden können?

Wir müssen indessen von diesen allgemeinen Maximen eine Ausnahme machen. Die Musik verbindet wirklich die Harmonie mit der Melodie, da doch jene die Schönheiten in der Folge neben einander, diese aber in der Folge auf einander vorstellt. Allein der Grund von dieser Ausnahme ist leicht zu finden. Die Töne in der Harmonie werden in keinem Raume neben einander geordnet, daher fallen sie in einander, und wir empfinden nicht mehr als einen einzigen zusammengesetzten Ton. Dieser kann nun in der Folge nach einer schönen Ordnung abwechseln. Wo aber die Schönheiten neben einander in einem

Raume geordnet werden müssen, als in der Malerey, Bildhauer- und Baukunst, da können sie schwerlich in der Folge ohne Verwirrung abgeändert werden. Die Figur des Raumes selbst, den die Theile neben einander einnehmen, müßte in der Folge nach einer schönen Ordnung abgewechselt werden, und man wird schwerlich ein Mittel finden, verschiedene Figuren in der Folge auf einander nach den Gesetzen der Schönheit zu verbinden. (*)

Meine Materie ist noch ungemein fruchtbar; allein ich bin in die Geheimnisse der Künste nicht eingeweyht genug, mich ohne Gefahr tiefer in ihr Heiligthum zu wagen. Ich breche also ab, und erwarte mit meinen Lesern zugleich, den Unterricht eines Weltweisen, der mit den Künsten vertrauet genug ist, ihre Geheimnisse mit philosophischen Augen zu betrachten, und der Welt, wie er längst versprochen, bekannt zu machen.

(*) Man sehe die Briefe über die Empfindungen S. 120. woselbst, aus eben diesem Grunde, die Möglichkeit der Verbindung der Melodie und Harmonie in den Farben in Zweifel gezogen wird.

III. Ueber

III.

Ueber das
Erhabene und Naive
in den
schönen Wissenschaften.

Wenn man Longins Abhandlung vom Erhabenen durchliest, so kann man nicht anders als bedauern, daß Cäcils Schrift von eben der Materie verloren gegangen ist. Longin sagt zwar von ihm, „er habe sich blos bemüht, „uns durch unendlich viel Exempel, von dem Erhabenen einen Begrif zu machen, als wenn es „kein Mensch kennete; das Nothwendigste hingegen, nemlich die Mittel wodurch wir unsern „Geist zur wahren Hoheit gewöhnen können, wären von ihm gänzlich weggelassen worden.„ Allein da Longin sich nur mit dem letztern beschäftiget, das erstere hingegen entweder als etwas, das nach seiner Meinung jedermann kennen soll, oder das wenigstens seinem Terentian aus dem Cäcil bekannt gewesen, voraus setzet; so mangelt uns ein sehr nothwendiger Theil zur Kenntnis des Erhabenen, nemlich die deutliche Erklärung desselben; und einige Uebersetzer und Ausleger des Longin, die diesen Mangel haben ersetzen wollen,

scheinen

scheinen nicht sehr glücklich darinn gewesen zu seyn.

Vielleicht läßt sich, nach den Grundsätzen, die in dem vorigen Aufsatze von den Quellen der schönen Wissenschaften überhaupt festgesetzt worden, auch der Begrif vom Erhabenen, welches, wie Longin sagt, in den Schriften die höchste Vollkommenheit ausmacht, etwas deutlicher auseinander setzen.

Man hat allda das Wesen der schönen Künste in die **sinnlich-vollkommene Vorstellung durch die Kunst**, gesetzet. — Nun wird eine jede Eigenschaft eines Dinges überhaupt erhaben genannt, wenn sie durch ihren ausserordentlichen Grad der Vollkommenheit Bewunderung zu erregen fähig ist. In diesem Verstande gebraucht man das Wort erhaben auch ausser dem Gebiethe der schönen Wissenschaften. Man nennet Gott das erhabenste Wesen. Man nennet eine Wahrheit erhaben, die irgend ein sehr vollkommenes Wesen, als Gott, die Welt, die menschliche Seele angehet, oder zu deren Erfindung sehr viel

Nach-

Nachdenken und Anstrengung des Geistes gehört hat.

Daher wird das Erhabene in den schönen Künsten und Wissenschaften, in einer künstlichen, sinnlich-vollkommenen Vorstellung, die Bewunderung erreget, bestehen mussen.

Die angenehme Empfindung, die wir Bewunderung nennen, ist eine plötzliche anschauende Erkenntnis einer Vollkommenheit, die wir dem Gegenstande in den Umständen, in welchen er sich befindet, nicht zugetrauet haben, oder die überhaupt alles übertrift, was wir uns vollkommenes gedenken können. — Der Entschluß eines **Regulus** nach Carthago zurück zu kehren, ob ihm gleich die Martern nicht unbewußt waren, die allda seiner warteten, ist erhaben und erreget Bewunderung; weil wir der Pflicht, auch einem Feinde sein Versprechen zu halten, nicht so viel Gewalt über ein menschliches Herz zugetrauet hätten. — Die unvermuthete Versöhnung des Augustus mit dem **Cinna**, in dem beruhmten Trauerspiele des **Corneille**, thut eben diese Wirkung, weil wir uns zu dem Charakter dieses Prinzen

eines

eines ganz andern Verfahrens versehen hätten. Im Canut wirkt die Gnade, die dem Ulso widerfährt, keine so plötzliche Empfindung, weil sie von dem Charakter des überaus gütigen Canuts nicht so unerwartet war. (*)

Endlich erregen die Eigenschaften des allerhöchsten Wesens, die wir in seinen Werken erkennen, die allerentzückenste Bewunderung, weil sie alles übertreffen, was wir uns Grosses, Vollkommenes oder Erhabenes gedenken können.

Die Bewunderung kann in den Werken der schönen Künste und Wissenschaften, so wie die Vollkommenheit, welche durch dieselbe vorgestellt wird, von zwey verschiedenen Gattungen seyn. Denn entweder besitzt der vorzustellende Gegenstand an und für sich solche Eigenschaften, die bewundernswürdig sind, in welchem Falle die Bewunderung des Gegenstandes die herrschende

Idee

(*) Wann daher Canut könnte in Umstände gesetzet werden, in welchen seine Gnade unerwartet wäre, und nicht so gleich aus seinem allgemeinen gütigen Charakter flösse, so würde die Wirkung ohnstreitig weit stärker seyn. S. Bibl. der schönen Wissenschaften. 1. B. 1. Th. S. 56.

Idee in unsrer Seele wird; oder der Gegenstand ist an sich eben so ausserordentlich nicht, der Künstler aber besitzt die Geschicklichkeit die Eigenschaften desselben empor zu heben, und in einem ungemeinen Lichte zu zeigen, da denn die Bewunderung mehr auf die Vollkommenheit des Künstlers zurück fällt. Man bewundert seinen grossen Witz, sein Genie, seine Einbildungskraft und übrigen Seelenvermögen, deren unsichtbares Wesen er in seinen Werken auf eine ausserordentliche Art zu offenbaren gewußt hat. Denn alle Werke des Virtuosen sind sinnliche Abdrücke von den Fähigkeiten seiner Seele, die aus denselben anschauend erkannt werden, und wenn solche die Kennzeichen eines ungemeinen Genies, oder sonst eines ausserordentlichen Talentes an sich tragen, so erregen sie unsere Bewunderung.

Diese Eintheilung wird uns Gelegenheit geben, zu entscheiden, in wie weit das Erhabene sich mit einem geschmuckten Ausdrucke verträgt, und in welchem Falle es sich weigert, denselben anzunehmen. Wir wollen mit derjenigen Gattung den

Anfang

Anfang machen, da die Bewunderung aus dem Gegenstande selbst entspringet.

Die Vollkommenheiten des äussern Zustandes sind von allzugeringem Werthe, als daß sie von einem Verständigen sollten bewundert werden können. Daher wird Reichthum, Pracht, Ansehen und Gewalt ohne Verdienst, billig von dem Erhabenen ausgeschlossen.

„Diejenige Dinge, saget **Longin** in der sieben„ten Abtheilung sehr sinnreich, deren Verachtung „für etwas Grosses gehalten wird, können nie„mals selbst etwas wirklich Hohes an sich haben.“ Wir bewundern in der That, diejenige nicht so sehr, welche grosse Reichthümer besitzen, oder vornehme Ehrenstellen bekleiden, als die, welche sie haben können, und aus einer edlen Großmuth von sich stossen. Daher bestehet auch in der Baukunst und bey den Verzierungen der Schaubühne, allwo die Vollkommenheit des äussern Zustandes an der Vorstellung Theil nehmen, das Erhabene größten Theils in der Einfalt, das ist, in der Vermeidung der gehäuften Pracht und übermäßigen Prahlerey. —

Die

Die körperlichen Vollkommenheiten, als nemlich eine ungemeine Leibesstärke ohne Tapferkeit, eine schöne Leibesgestalt, eine schöne Gesichtsbildung, deren Züge keinen sonderlichen Geist verrathen, eine ungemeine Behendigkeit in den Bewegungen der Gliedmassen u. s. w., können zwar einen geringen Grad von Bewunderung erregen, aber niemals werden wir so sehr entzückt, als wenn wir die Vollkommenheiten des Geistes bewundern. Ein grosser Verstand, grosse und ungemeine Gesinnungen, eine gluckliche Einbildungskraft, die mit durchdringender Scharfsinnigkeit verknupft ist, edle und heftige Gemuthsbewegungen, die sich über die Begriffe gemeinenr Seelen erheben, sie mögen ubrigens ein wahres oder scheinbares Gut zur Absicht haben, und uberhaupt alle grosse Eigenschaften eines Geistes, die uns unvermuthet uberraschen, reissen unsere Seele mit sich fort, und erheben sie gleichsam uber sich selbst. Sie fesseln unsere Aufmerksamkeit durch das Neue, welches sie mit sich fuhren, dergestalt, daß wir eine Weile bey ihnen stehen bleiben, ohne auf andere Begriffe auszuschweifen, und wenn

dieses eine Zeitlang anhält, so wird ein solcher Zustand des Gemüths das Erstaunen genannt.

Indessen ist die Bewunderung fast mit einem Blitze zu vergleichen, der in einem Augenblicke uns blendet und wieder verschwindet, wofern ihre Flamme nicht unterhalten, und durch das Feuer einer sanftern Empfindung genährt wird. Wenn wir den Gegenstand lieben, den wir bewundern, oder wenn er durch ein unverdientes Elend unser Mitleiden verdienet; so wechselt die Bewunderung mit der wehmüthigen Empfindung in unserm Gemüthe ab; wir wunschen, hoffen und fürchten für den Gegenstand unsrer Liebe oder unsers Mitleidens, und bewundern seine grosse Seele, die über Hofnung und Furcht hinweg ist. Wenn der Künstler uns durch seine Zauberkraft in eine solche Gemüthsverfassung setzen kann; so hat er den Gipfel seiner Kunst erreicht, und den würdigsten Bestimmungen der schönen Künste Genüge gethan. Es ist ein angenehmes Schauspiel für die Götter, sagte ein alter Weltweiser, wenn sie einen Tugendhaften mit dem Schicksale ringen sehen, der demselben alles aufopfert, nur seine

Tugend

Tugend nicht. Ecce spectaculum dignum, ad quod respiciat intentus operi suo Deus: ecce par Deo dignum, *vir fortis cum mala fortuna compositus!* (*)

Dieses sind also die vornehmsten Arten von Bewunderung, die aus dem Gegenstande selbst entspringen können, ohne daß es nöthig sey die Vollkommenheiten des Künstlers dabey in Betrachtung zu ziehen. Wir wollen sehen, in wie weit sich der äusserliche Schmuck in dem Ausdrucke, mit ihnen verträgt,

Das wahre Erhabene beschäftiget die Kräfte unsrer Seele dergestalt, daß alle Nebenbegriffe, die irgend mit demselben verknüpft sind, verschwinden müssen. Es ist wie die Sonne, die einsam leuchtet, und durch ihren Glanz alle schwächere Lichter verdunkelt. Zudem können in dem Augenblicke, da wir das Erhabene wahrnehmen, weder der Witz noch die Einbildungskraft ihr Amt verwalten, um uns irgend auf andere Begriffe zu leiten; denn mit dem Erhabenen, oder mit dem Gegenstande der Bewunderung war niemals ein anderer ähnlicher Begrif in unsrer Seele

(*) Senec. de Providentia. C. II.

verknüpft, daß er jetzt vermöge der Gesetze der Einbildungskraft, natürlicher Weise darauf folgen könnte. Wer hieran zweifelt, bedenke nur, daß nach unserer Erklärung das Unerwartete, das Neue, eine wesentliche Bestimmung des Erhabenen sey. Eben daher entspringet der starke Eindruck, den die Bewunderung in unser Gemüth macht, darauf nicht selten ein Erstaunen, oder gar eine Art von Betäubung, ein Mangel des Bewustseyns zu erfolgen pflegt.

Hieraus erhellet, daß sich kein übermässiger Schmuck im Ausdrucke mit dem Erhabenen von der ersten Gattung verträgt. Die Erweiterung durch Nebenbegriffe ist unnatürlich, indem sie alle gleichsam in den dunkelsten Schatten zurück weichen müssen. Die Zergliederung des Hauptbegriffes würde durch ihre Langsamkeit die Bewunderung schwächen, indem sie uns das Erhabene nur nach und nach empfinden liesse; die Gleichnisse hingegen können, so wie die übrigen Zierrathen der Rede, desto weniger Statt finden, da der Witz und die Einbildungskraft, daraus sie entspringen, bey Wahrnehmung des Erhabenen ihre Verrichtungen

einstellen, und der Seele die gehörige Musse lassen, dem Begriffe des Erhabenen ferner nachzuhängen, um ihn in seiner ganzen Grösse zu überdenken. Der Hauptbegrif des Erhabenen ist eigentlich dasjenige,

Judicis argutum quod non formidat acumen.

Man kann von ihm sagen, volet hoc sub luce videri; Statt daß von den Nebenbegriffen gilt, hoc amat obscurum. Daher muß sich der Künstler, bey der Vorstellung des Erhabenen von dieser Gattung, eines naiven ungekünstelten Ausdrucks befleissigen, der den Leser oder Zuschauer mehr denken läßt, als ihm gesagt wird. Indessen muß sein Ausdruck immer noch anschauend, und wo möglich auf einzelne Fälle zurückgeführt seyn, damit das Gemüth der Leser erweckt, und zum Ueberdenken begeistert werde.

Wir wollen diese Gedanken mit einigen Beyspielen erläutern. In diesem Satze, **was Gott wollte, das ward**, liegt eben der hohe Begrif, den wir in dem bekannten, **Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht**, bewun-

dern. Allein jener Ausdruck ist abstrakt, und also nicht begeistert genug. Diese sinnliche Handlung, sagte, dieser einzelne Gegenstand, Licht, machen den Begrif anschauend und belebt.

Reges in ipsos imperium est jovis,
Cuncta supercilio moventis.

Ist ein ungemein erhabener Gedanke; setzet aber mente oder voluntate statt supercilio, oder regnantis statt mouentis; so verschwindet ein Theil seiner Hoheit, indem die concreten Begriffe in abgesonderte verwandelt worden sind. Der allmächtige Wink, supercilio; die sinnliche Wirkung, mouentis, erregen in unsrer Einbildungskraft das erhabene Bild eines Jupiters des Phidias; wir sehen den Allmächtigen, wenn man so reden darf, von Angesicht zu Angesicht,

Qui totum nutu tremefecit olympum.

In folgender Stelle des Horatz,

Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ;

wird die Gefahr, darinn sich der Weise befindet vollkommen ausgemalet; hingegen der Zustand seiner Seele, der eigentlich unsere Bewunderung erregen

erregen soll, nur durch ein einziges Wort angedeutet; impavidum. Setzet,

Si fractus illabatur orbis,
Justum & tenacem propositi virum,
Impavidum ferient ruinæ;

Wo ist nunmehr die bewunderte Erhabenheit? Die ubelangebrachte Umschreibung des Subjects hat das eilfertige, und auf den Ausgang begierige Gemüth des Lesers allzulange aufgehalten, und das Feuer der Erwartung verlöschen lassen.

Ein gleiches wird man bey dem heiligen Psalmendichter bemerken, und zwar in der Stelle, wo er einen ähnlichen Gedanken, vielleicht noch würdiger ausführet, als Horatz.

Darum fürchten wir uns nicht, wenn sich die Erde verwandelt,
Und Gebirge mitten im Meere vergehen.

Die Gefahr wird hier eben so ausführlich, aber der Wahrheit weit gemässer beschrieben, als beym Horatz. Was kann aber einfältiger und ungeschmückter ausgedrücket seyn, als die Wirkung des Vertrauens auf Gott; **Wir fürchten uns**

nicht; wozu der Hebräer nicht mehr als drey Sylben gebrauchet.

Man bemerke im Vorbeygehen, die sorgfältige Wahl der Ausdrucke dieser beyden grossen Dichter, wenn man sie anders in Vergleichung setzen darf. Horatz beschreibt die Gemuthsbeschaffenheit eines stoischen Weisen, den die Betrachtung, daß das Schicksal nothwendig und unveränderlich sey, gegen alle widrige Zufälle abgehärtet hat. Dieser kann alles Uebel zwar befurchten; die Trümmern des zerbrochenen Weltkreises erschlagen ihn auch wirklich, feriunt ruinæ; aber er erschrickt nicht. Es überfällt ihn kein Unglück unerwartet. Er hat sich gegen alle Streiche des Schicksals gefaßt gemacht. Der heilige Dichter hingegen redet von der Gemüthsbeschaffenheit eines Frommen, der sich völlig in Gott beruhiget, und sein Vertrauen auf ihn setzet. Dieser kann erschrecken, wenn plötzlich eine Gefahr drohet. Jedoch er denket an Gott zurück:

Darum fürchtet er sich, nicht. —

Einige Dinge sind ihrer Natur nach so vollkommen, so erhaben, daß sie von keinen endlichen

Gedan-

Gedanken erreicht, durch keine Zeichen gehörig angedeutet, und durch keine Bilder, wie sie sind vorgestellt werden können, als nemlich Gott, die Welt, die Ewigkeit, u. d. g. Hier muß der Künstler alle Kräfte seines Geistes anstrengen, die würdigsten Zeichen zu finden, dadurch diese unendlich erhabenen Begriffe in uns anschauend erregt werden können. Er kann dieses desto sicherer thun, da die bezeichnete Sache immer noch grösser bleibet, als das Zeichen dessen er sich bedienet, und folglich sein Ausdruck, so voll er ihn auch nimmt, in Vergleichung gegen die Sache immer noch naiv ist. Der heilige Dichter singt; **Herr! deine Gnade reicht über die Himmel hinweg, und deine Wahrheit über die Wolken. Deine Gerechtigkeit, wie die Berge Gottes, und dein Recht, eine unergründliche Tiefe!** — Der Herr von Haller singt von der Ewigkeit.

Die schnellen Schwingen der Gedanken,
Wogegen, Zeit, und Schall, und Wind
Und selbst des Lichtes Flugel langsam sind,
Ermuden uber dir und hoffen keine Schranken.

 Schei-

Scheinet er nicht, durch diese erhabene Vorstellungen, den würdigsten Maasstab zum Unermeßlichen selbst gefunden zu haben?

Es ist ein grosser Kunstgrif der Dichter, daß sie bey solchen erhabenen Stellen, wo dem Leser vieles zu denken überlassen wird, durch unvollendete Verse, unterbrochene Schlußfälle, oder durch einsylbigte Versendungen, die Aufmerksamkeit rege machen. Solche ungeschlossene Cadenzen bringen den Leser nicht völlig zur Ruhe. Er sehnet sich nach dem Schlusse, und findet in dem gegenwärtigen Gedanken Stoff genug, ihn selbst hinzu zu denken. Folgende Stellen mögen Exempel hiervon seyn.

Ne dubita, nam vera vides — —

Aen. III. 316.

Constitit Anchisa satus, & vestigia pressit,
Multa putans —

ibid. VI. 330.

Hostes crebri cadunt, nostri contra ingruunt,
Vicimus vi feroces. — — — —

Plaut. Amphit Act. I. Sc. I. v. 82.

— Ma-

— — — — Manet imperterritus ille,
Hostem magnanimum opperiens, & mole sua stat.
Aen. X. 771.

— — Verstummt dann bebende Saiten,
So preißt ihr würdiger den HERRN. —
der Frühling.

Supremamque auram, ponens caput, expiravit.
V*ida*.

Und er neigte sein Haupt, und starb. — —
Kloppstock.

Ein Meisterstück von dieser Art finden wir in dem 5ten Gesange des Messias, da der Dichter bey einem der allererhabensten Gedanken den Vers in der Mitte abbricht, um dem Leser Zeit zu lassen, den grossen Gedanken gehörig zu fassen.

— — Gott dachte sich selbst, die Geisterwelt,
die ihm getreu blieb;
Und den Sünder, das Menschengeschlecht.
Da ergrimmt er, und stand itzt
Hoch auf Tabor, und hielt den tieferzitternden
Erdkreis,
Daß er nicht vor ihm vergieng.

Wie

Wie wohlbedächtlich hat der Dichter hier **vergieng** statt **vergehe** gesagt, um die Cadenz, durch die männliche Schlußsylbe noch mehr zu unterbrechen, obgleich den Sprachgesetzen zufolge **vergehe** richtiger gewesen wäre.

Das Erhabene in den Gesinnungen oder das Heroische, welches, wie wir oben bemerkt, eine Unterart von dem Erhabenen der ersten Gattung ausmachet, bestehet in solchen **Vollkommenheiten der Begehrungskräfte, die Bewunderung erregen.** Wenn der Held, indem er solche Gesinnungen äussert, selbst redend eingeführt wird; so muß er sich so kurz und so ungeschmückt, als möglich, ausdrücken. Eine grosse Seele drückt ihre Gesinnungen anständig und nachdrücklich aber ohne Wortgepränge aus. Es ist eine grössere Vollkommenheit, wenn uns die edlen Gesinnungen gleichsam zur zweyten Natur geworden sind (*); wenn wir groß denken, und groß handeln, ohne es zu wissen, und ohne uns ein sonderliches Verdienst daraus zu machen. Daher gefällt die nachdrückliche Kürze in der Antwort des alten

(*) S. oben, S. 61.

alten Horatz, Qu'il mourut; des Brutus beym Voltaire, Brutus l'eut immolé; und der ungekünstelte Antrag der Freundschaft beym Corneille, Soyons amis, Cinna!

Dahin gehört die Antwort jenes Spartaners, gegen welchen ein Perser prahlte, die Menge der Pfeile und Wurfspiesse des persischen Heeres würde die Sonne bedecken. Wir werden also im Schatten fechten, gab er ihm zur Antwort. Auch des Simonides Grabschrift auf die Lacedemonier, die in der Schlacht bey Thermopylä geblieben waren, ist von dieser Art:

Dic hospes Spartæ, nos te hic vidisse jacenteis;
Dum sanctis patriæ legibus obsequimur.

Cicer. Tuscul. Quæst. L. I.

Diese patriotischen Männer halten ihren Tod für genug belohnt, wenn nur Sparta erfährt, daß sie gefallen seyen, indem sie den heiligen Gesetzen des Vaterlands gehorsameten.

Allein so unveränderlich eine heroische Seele in ihren Gesinnungen ist, und so kurz und nachdrücklich sie diese ihre Gesinnungen zu erkennen giebt, wenn der Entschluß gefaßt ist: eben so reich und

und unerschöpflich an Gedanken muß sie sich zeigen, wenn sie ihre Handlungen überlegt, und noch ungewiß ist, welchen Weg ihr die Tugend zu gehen befiehlt. Sie muß weder unbesonnen noch auf Gerathewohl handeln, und wenn der Fall zweifelhaft ist, die Gründe für und wider ihr Vorhaben mit grosser Behutsamkeit gegen einander abwägen, ehe sie sich auf eine oder die andre Seite lenket. Alsdenn nimmt das Erhabene in den Gesinnungen den reichsten Schmuck im Ausdrucke an; das ganze Feuer der Beredsamkeit wird angewendet, die Bewegungsgründe auf beiden Seiten in ihrem stärksten Lichte zu zeigen. Die unentschlossene Seele schwankt wie von Wellen getrieben von einer Seite zur andern, und reisset die Zuhörer allenthalben mit sich fort, bis sie endlich die Stimme der Tugend erkennt, die sie aus der Ungewißheit reisset. Sogleich sind alle Zweifel besiegt, alle Hindernisse überstiegen, der Entschluß stehet feste, und nichts vermag ihn nachher wieder wankend zu machen.

Aus dem Erhabenen von dieser letzten Art entspringen die Monologen in den Trauerspielen, die in

in den neuern Zeiten, da man das Chor abgeschaft hat, sehr in den Schwang gekommen sind. Die Monologe des Augusts in dem Trauerspiele Cinna (Act. IV. Sc. III.) der Rodogune in dem Trauerspiele dieses Namens (Act. III. Sc. III.) des Agamemnons in dem Trauerspiele Iphigenia (Act. IV. Sc III), des Cato beym Addison (Act. V. Sc I.) des Aeneas in des Metastasio Oper Dido (Act. I. Sc. XIX.) sind Meisterstücke in ihrer Art. Jedoch werden sie alle von der berühmten Monologe des Hamlet beym Shakespear in dem dritten Aufzuge (Sc. II.) übertroffen. Man erlaube mir, diese letztere, zum Behuf derjenigen Leser, die der englischen Sprache nicht kundig sind, zu übersetzen. Hamlet hat einen gegründeten Verdacht auf seine Mutter, und auf ihren jetzigen Gemahl, daß sie seinen Vater, den rechtmässigen König, meuchelmörderisch umgebracht. Dieser Gedanke nagt und ängstiget seine Seele so sehr, daß er in eine tiefe Schwehrmuth verfällt. Er ist entschlossen, den Tod seines Vaters zu rächen; allein er ist noch nicht völlig uberzeugt. Die Ungewißheit sturzt ihn in Verzweifelung, und verleitet

leitet ihn fast sich selbst zu ermorden. Vertieft in diese trübsinnige Gedanken, tritt er auf, und überlegt;

Seyn, oder Nichtseyn; dieses ist die Frage!
Ists edler, im Gemüth des Schicksals Wuth
Und giftige Geschoß zu dulden; oder
Sein ganzes Heer von Quaalen zu bekämpfen,
Und kämpfend zu vergehn. — Vergehen? — Schlafen!
Mehr heißt es nicht. Ein susser Schlummer ists,
Der uns von tausend Herzensangst befreyt,
Die dieses Fleisches Erbtheil sind. — Wie würdig
Des frommen Wunsches ist, vergehen, schlafen! —
Doch schlafen? — Nicht auch träumen? Ach, hier liegt
Der Knoten! Träume, die im Todesschlaf
Uns schrecken, wenn einst dies Fleisch verwest,
Sind furchtbar. Diese lehren uns geduldig
Des langen Lebens schwehres Joch ertragen.
Wer litte sonst des Gluckes Schmach und Geissel,

Der

Der Stolzen Uebermuth, die Tyranney
Der Mächtigen, die Quaal verschmähter Liebe,
Den Misbrauch der Gesetze, und jedes Schalk
Verspottung der Verdienste, mit Geduld?
Könnt uns ein blosser Dolch die Ruhe schenken,
Wo ist der Thor, der unter dieser Bürde
Des Lebens länger seufzete? — Allein
Die Furcht für das, was nach dem Tode folgt,
Das Land, von da kein Reisender zurück
Auf Erden kam, entwaffnen unsern Muth.
Wir leiden lieber hier bewußte Quaal,
Eh wir zu jener Ungewißheit fliehen. —
So macht uns alle das Gewissen feige!
Die Ueberlegung kränkt mit bleicher Farbe
Das Angesicht des feurigsten Entschlusses.
Dies unterbricht die größte Unternehmung
In ihrem Lauf, und jede wichtge That
Erstirbt. — — —

Unter allen Gattungen vom Erhabenen, erfordert das Erhabene in den Leidenschaften, wenn die Seele jetzt von Schrecken, Reue, Zorn und Verzweifelung plötzlich betäubt wird, den aller unge-

ungekünstelsten Ausdruck. Ein aufgebrachtes Gemüth ist einzig und allein mit seinem Affecte beschäftiget, und jeder Begrif der es davon entfernen will, ist ihm eine Marter. Die Seele arbeitet unter der Menge von Vorstellungen, die sie im Augenblicke eines heftigen Affects übereilen; sie drängen sich alle zum Ausbruche, und da der Mund sie nicht alle zugleich aussprechen kann; so stockt er, und vermag kaum die einzelne Worte zu sagen, die sich ihm am ersten darbieten. —

Was konnte Oedip z. B. in dem entsetzlichen Augenblicke sagen, da er alle Greuel vernahm, die er begangen, da er es empfand, daß ihn selbst der schreckliche Fluch treffen müsse, den er wider den Mörder des Lajus ausgesprochen? Je n'attendois pas moins! Läßt ihn der Dichter ausrufen; „Ich hatte nichts geringeres vermuthet!„ Dieses ist die Sprache der Natur; dieses ist gleichsam der erste Seufzer, den ein Unglücklicher ausstößt, in dem Augenblicke, da seine Seele der Sammelplatz der allerschrecklichsten Leidenschaften ist.

Wie entsetzt sich eben derselbe, und mit ihm die ganze Versammlung der Zuschauer, als der hohe Priester zu ihm sagt:

Vous le voulés — eh bien! c'eſt

Oedipe.

Acheve, qui?

Le grand Pretre.

Vous!

Dieses einsylbigte *Vous* erregt, so wie das *Moi* der Medea, in einem Trauerspiele dieses Namens vom Corneille, weit stärkere Affecten, als die geschmückteste Rede, die ihnen der Dichter hätte in den Mund legen können.

Als Inkle im Begrif war, seine Retterin Yariko, die ihn so zärtlich liebt, seinem unmenschlichen Geldgeitze aufzuopfern, läßt sie der Dichter flehen;

Mich, die ich schwanger bin, mich! —

Die wahre Natur redet hier aus der unschuldigen Yariko. Dieses Mich! enthält die bittersten Vorwürfe, und zugleich die beweglichsten Vorstellungen, die sie ihm machen konnte. Ich erinnere mich einst von dieser Gellertschen Erzählung

eine vermeinte Verbesserung, in Hexametern, gelesen zu haben. Unter andern schien dem ungenannten Verbesserer diese Rede der Yariko zu kurz, und er legte ihr, wenn ich mich dessen recht erinnere, eine sehr lange Rede von Tugend, Dankbarkeit, Menschenliebe, Bestrafung der Sünden u. d. g. in den Mund; kurz er läßt sie alles sagen, was sie Gellert hat empfinden lassen, und vielleicht auch das, was sie, nach ihrem Charakter, nicht hat empfinden können. Diese Verbesserung scheinet ungefähr von eben der Gattung, als wenn ein Bildhauer dem antiken Laocoon den Mund weiter aufreissen wollte, damit er heftig genug zu schreyen scheinen möchte. (*)

Longin hat bereits bemerkt, daß das wahre Erhabene öfters durch ein blosses Stillschweigen erhalten werden kann. „Das Erhabene, sagt er in der neunten Abtheilung seiner Abhandlung, „ist nichts als ein Widerschein von der Grösse un„sers Geistes. Und darum bewundern wir zuwei„len das blosse Denken eines Menschen, wenn er „auch

(*) S. Gedanken von der Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und der Bildhauerkunst S. 22.

„auch kein Wort redet, wie das Stillschweigen „eines Ajax in der Hölle, (*) welches mehr ho„hes in sich enthält, als alles, was er hätte sagen „können.“ Dieses beredte Stillschweigen ist vom **Virgil** (**) nachgeahmet worden, da er von der **Dido**, welche vom **Aeneas** in den Elisäischen Feldern angeredet wird, also sagt;

Illa solo fixos oculos aversa tenebat,
Nec magis incepto vultum sermone movetur,
Quam si dura silex, aut stet Marpesia Cautes.
Tandem proripuit se se, atque inimica refugit
In nemus umbriferum.

Klopstock hat unter den Neuern dieses erhabene Stillschweigen gleichfalls anzubringen gesucht, und zwar da, als **Abdiel** von dem bußfertigen **Abbadona**, der von dem Abfalle sein Freund war, angeredet wird; Ich getraue mich aber nicht zu bestimmen, mit welchem Erfolge.

Wird nun diese stumme Beredsamkeit, wenn man sie so nennen kann, mit dem Erhabenen in den Leidenschaften am rechten Orte verknüpft; so

(*) Odyssee B. XI. v. 563.
(**) Aeneis; B. VI. v. 469.

kann sie auf das Gemüth eines aufmerksamen Zuschauers die allerglücklichste Wirkungen thun.

In dem Oedip des Sophokles (4. Aufz. 3. Auft.) saget der corinthische Schäfer zum Oedip, in Gegenwart der Jocaste, er könnte nur unbesorgt nach Corinth zurück kehren; Merope wäre seine Mutter nicht, und Polybius wäre sein Vater nicht gewesen, sondern er, der Schäfer, habe ihn auf dem Berge Citheron gefunden, und von da nach Corinth gebracht. Diese Nachricht muß das Gemüth der Jocaste, wie ein Donnerschlag treffen. Itzt ist sie von ihrem entsetzlichen Schicksale völlig unterrichtet. Sie hat ihren Sohn auf eben diesem Berge lassen aussetzen, aus Furcht, er möchte einst, vermöge des Orakelspruchs, seinen Vater Lajus umbringen; Oedip ist auf diesem Berge gefunden worden, und ist jetzt ihr Gemal. Die dunkeln Reden des Tiresias, und das ganze schreckliche Geheimnis klärt sich nunmehr auf einmal in ihrer Seele auf. Aber sie verstummet. Der Schmerz hat sie so sehr betäubt, daß sie wie eine Bildsäule da stehet. Ihr Gemal und Sohn fährt fort, den Schäfer

auszu-

auszuforschen. Welch eine wilde Verzweiflung muß sich in während dieser Unterredung in ihren Blicken zeigen! Oedip, den die schrecklichsten Zweifel quälen, läßt sich von seinem Vorwitze treiben, auch an sie eine Frage zu thun. Itzt erwacht sie gleichsam aus ihrem Todesschlummer;

„Wie! versetzt sie, was hat er gesagt? Um des
„Himmels Willen, Oedip! Laß ab! wenn
„dir deine Ruhe lieb ist, höre auf weiter
„nachzuforschen! Ich bin schon elend genug.

Oedip. „Ich verstehe dich, Jocaste! Sey nur
„ruhig. Und sollte ich von dem niedrigsten
„Sclaven abstammen; so kann es dich
„nicht schänden.

Jocaste. „Ach Herr! wenn ich etwas bey dir
„vermag; so beschwehre ich dich von diesem
„gefährlichen Vorsatze abzustehen.

Oedip. „Nein! ich muß die Wahrheit ans
„Licht bringen. Mir liegt allzu viel daran.

Jocaste. „Ach! wüstest du was für wichtige
„Gründe ich habe, dich davon abzuhalten!

Oedip. „Eben diese geheimen Gründe verdop-
„peln meine Furcht und meinen Vorwitz.

Jocaste. „(bey Seite) Bejammernswerther „Fürst — — — Möchte dir doch dein „Schicksal ewig ein Geheimnis bleiben.

Oedip. „Man bringe schleunig den andern „Schäfer her. Laßt die Königin immer „sich meines Standes schämen, und mit „dem ihrigen groß dünken.

Jocaste. „O du Unglücklichster unter allen „Sterblichen. — Nun wohl — ich kann „nicht mehr reden — Dies ist das letzte „mal daß ich dich spreche. (geht ab.)

So redet das wahre Erhabene in den Leidenschaften. Das Verstummen der Jocaste, so lange die Rede nicht an sie gerichtet gewesen; die wilden verzweiflungsvollen Blicke, die Beklemmung und das convulsivische Zittern in allen Gliedern, mit welchen eine gute Schauspielerin dieses fürchterliche Stillschweigen begleiten muß, setzen den ganzen Schauplatz, der von der Ungeduld des Oedips, und von der nahen Entwickelung des grossen Geheimnisses in beständiger Erwartung unter-

unterhalten wird, in das äusserste Schrecken. Er ist zwar noch nicht völlig von dem Schicksale der Jocaste unterrichtet; allein desto schrecklicher sind die Ahnungen, zu welchen ihr Betragen, die Orakelsprüche, und die Reden des Tiresias Anlaß geben. Endlich redet sie, aber welche Worte! welche Verwirrung! „Wie! Was hat er gesagt? Um „des Himmels willen, u. s. w. Im Abgehen giebt sie uns deutlich genug zu verstehen, welchen Vorsatz sie in ihrer Brust nähret, und ohne Zeugen auszuführen eilet. „Dies ist das letzte mal, daß „ich dich spreche.“ Wer zittert jetzt nicht für ihr Leben? Wer begleitet sie nicht mit den Augen, und wünschet, daß man sie nicht ihrer Verzweifelung überlassen möchte? Nur Oedip ist allzu sehr mit sich selbst beschäftiget, und vermuthet von ihrer Seite keine Gefahr. Sie gehet ab, und wir erfahren im Anfange des fünften Aufzuges, unsere Besorgniß sey nur allzu gegründet gewesen.

So viel vom Erhabenen von der ersten Gattung, bey welchem der Grund zur Bewunderung in der vorzustellenden Sache selbst anzutreffen ist.

Vielleicht habe ich mich allzulang dabey aufgehalten; allein das Erhabene in den Gesinnungen hat eine desto weitläuftigere Ausführung erfordert, da unter allen Exempeln vom Erhabenen, die Longin anführet, fast kein einziges zu finden, daß zu dieser Classe zu zählen sey. Ich nehme das Stillschweigen des Ajax aus, welches wirklich dahin gehöret, wie auch die bekannte Ausrufung dieses Helden; „O Vater Zevs! Errette die Griechen „von der Finsterniß, laß es helle werden, und „bring uns lieber am Tage um!“ die Longin in der neunten Abtheilung anführet.

Die zweyte Gattung des Erhabenen ist diejenige, da die Bewunderung mehrentheils auf das Genie und die ausserordentlichen Fähigkeiten des Künstlers zurück fällt. Der Gegenstand an sich kann öfters nichts hohes, nichts ausserordentliches enthalten; allein wir bewundern die grosse Talente des Dichters, seine glückliche Einbildungskraft, sein Vermögen zu erdichten, seine tiefe Einsicht in die Natur der Dinge, in die Charaktere und Leidenschaften, und die edle Art, mit welcher er seine vortrefliche Gedanken zu äussern

gewußt

gewußt hat. Ein Mensch der sich sterbend auf dem Schlachtfelde herum wälzet, ist an sich kein bewundernswürdiger Gegenstand. Wer bewundert aber nicht das Genie eines Klopstockes, wenn er diesen Gegenstand schildert. Der erste glückliche Einfall, dadurch er sich ein Feld zu grossen Gedanken öffnet, war, daß er keinen gemeinen Menschen, sondern einen Gottesläugner in diesem Zustande abbildet;

— — — Der kommende Sieger
Und das bäumende Roß, der rauschenden Panzer Getöse,
Und das Geschrey, und der tödtenden Wuth, und der donnernde Himmel
Stürmt über ihm. Er liegt, und sinkt mit gespaltenem Haupte
Dumm und gedankenlos unter den Todten, und glaubt zu vergehen.
Darauf erhebt er sich wieder, und ist noch, und denkt noch, und fluchet,
Daß er noch ist, und spritzt mit bleichen sterbenden Händen

Blut

Blut gen Himmel. Gott flucht er, und wolt'
ihn gerne noch läugnen.

Meß. 1. B. G. IV.

Dasjenige, was die Maler fracas nennen, das wilde Getümmel auf einem Schlachtfelde, welches hier mit den vortreflichsten Zügen geschildert ist, setzet das Gemuth des Lesers in die äusserste Bewegung. Die wütende Verzweifelung des Gottesläugners, der jetzt fühlt, daß ein Gott ist, ziehet mitten in diesem gewaltigen Geräusche, unsere ganze Aufmerksamkeit auf sich, und füllet uns mit Abscheu und Bestürzung. — Welch ein Gedanke!

— Gott flucht er, und wollt ihn gern noch
läugnen.

Wie erhaben ist folgende Beschreibung eines Sterbenden:

— Dem Sterbenden brechen die Augen, und
starren,
Sehen nicht mehr. Ihm schwindet das Antlitz
der Erde und des Himmels
Tief in die Nacht. Er höret nicht mehr die
Stimme des Menschen,

Noch

Noch der Freundschaft zärtliche Klagen. Er
selbst kann nicht reden,
Und mit bebender Zunge den bangen Abschied
kaum stammeln.
Athmet tiefer herauf; Ein kalter ängstlicher
Schweiß läuft
Ueber sein Antlitz, das Herz schlägt langsam,
dann stehts, dann stirbt er.
Mess. B. 1. G. V.

Diese Beschreibung hat ihrem innern Werth nach, eine grosse Aehnlichkeit mit der Beschreibung der eifersüchtigen Liebe der Sappho, die uns Longin aufbehalten, und davon der englische Zuschauer sagt, daß dieses Fragment eines Gedichts dasjenige für die Dichter sey, was der bekannte antike Rumpf für den Michael Angelo gewesen. — Alle diese Gegenstände können an sich nichts weniger als erhaben seyn, und die Bewunderung fällt allein auf die Vollkommenheit des Künstlers zurück:

Von dieser Gattung ist auch die berühmte Stelle im Demosthenes. „Wollt ihr denn, ge„stehet es mir, beständig herum laufen, und euch

„unter

„unter einander fragen, was giebt es Neues? „Was kann wohl Neueres seyn, als daß ein „Mann aus Macedonien ganz Griechenland be„kriegt? Ist Philippus gestorben? Nein, bey „Gott! nicht; er ist nur unbaß. Allein, o ihr „Athenienser! Was gehet dieses euch an? Gesetzt „es begegne ihm etwas menschliches; gewiß, ihr „würdet euch einen andern Philippus machen.“ Wo liegt hier das Erhabene? Was verdient hier anders bewundert zu werden, als die grosse Denkungsart des Redners, der sich der allerkleinsten Umstände so glücklich zu bedienen weiß, um seiner Rede, Leben, Nachdruck und Begeisterung zu ertheilen?

Niemand weis glücklicher von den gemeinsten Umständen Vortheil zu ziehen, und sie durch eine glückliche Wendung erhaben zu machen, als Shakespear. Die Wirkung dieses Erhabenen muß desto stärker seyn, je unvermutheter es überrascht, und je weniger man sich zu der Geringfügigkeit der Ursache, solcher wichtigen und tragischen Folgen versehen hatte. Ich will einige Beyspiele hiervon aus dem Hamlet anführen. Der König läßt Lustbarkei-

barkeiten anstellen, um die Melancholey des Prinzen zu zerstreuen. Man führet Schauspiele auf. Hamlet hat das Trauerspiel Hecuba aufführen sehen. Er scheinet bey guter Laune zu seyn. Die Gesellschaft verläßt ihn, und — Nun erstaune man uber die tragischen Folgen, die Shakespear aus diesen gemeinen Umständen zu ziehen weiß. — Der Prinz spricht mit sich selber;

O welch ein kriechender, elender Sclave
Muß Hamlet seyn! — Wie ungeheuer! dieser Gaukler
Erdichtet Kummer, träumt von Leidenschaft,
Und seine Seele folgt der Phantasey,
Und würkt; entflamt sein Angesicht, verleiht
Den Augen Thränen, seinen Blicken wilde
Bestürzung, seiner Stimm ein tödlich Röcheln;
Der ganze Mann entspricht dem eingefaßten Wahne.
Für wen? — Für Hecuba?
Was geht ihn Hecuba, was geht er sie an?
Und er kann weinen? O was würd er thun,
Hätt' er den Trieb zur Leidenschaft, der mich
Anspornet? u. s. w.

Hamlet Act. II.

Welch ein Meisterzug! Die Erfahrung lehret, daß die Trübsinnigen bey jeder Gelegenheit, öfters in unsern Aufmunterungen selbst, ganz unvermuthet einen Uebergang zur herrschenden Vorstellung ihrer Schwehrmuth finden, und je mehr man sie davon abgeführt zu haben glaubt, desto plötzlicher stürzen sie zurück. Diese Erfahrung hat das Genie des **Shakespears** geleitet, so oft er die Melancoley zu schildern hatte. Sein **Hamlet** und sein **Lear** sind voll von dergleichen unerwarteten Uebergängen, darüber der Zuschauer sich entsetzen muß.

Im dritten Aufzuge suchet **Gildenstern**, ein vormaliger Vertrauter des **Hamlet**, auf Veranlassung des Königs, ihn auszuforschen, und die geheime Ursache seiner Schwermuth zu erfahren. Der Prinz merkt es, und wird unwillig;

Gildenstern. „O mein Prinz! Meine Pflicht „ist vielleicht zu kühn, allein — —

Hamlet. „Das verstehe ich nicht recht. Willstu „mich aufmuntern; so spiele hier auf dieser „treflichen Flöte.

Gildenst. „Das kann ich nicht, mein Prinz.

Haml.

Haml. „O spiele doch!

Gildenst. „In der That, ich kann nicht.

Haml. „Ich bitte.

Gildenst. „Ich weiß sie nicht anzusetzen, „mein Prinz!

Haml. „Das ist so leicht, als die Kunst zu lü„gen. Hier lege die Finger, hier den Dau„men an. Mit dem Munde gieb der Flöte „deinen Othem; so wird sie entzückende Tö„ne sprechen. Versuche es!

Gildenst. „Umsonst! Ich habe die Wissen„schaft nicht, die geringste Harmonie her„auszubringen.

Haml. „So? Wofür siehest du mich also an? „Du willst mir die Töne ablocken, die im In„nersten meines Herzens verborgen liegen. „Auf mir zu spielen hälstu für eine leichte „Kunst. Und in diesem schlechten Holze liegt „eine bezaubernde Stimme, eine göttli„che Musik, und du kannst sie nicht zum „Laute bringen. O du verstehst noch weni„ger die Kunst, meinem Herzen seine har„monische Töne abzulocken! u. s. w.“

Niemand als ein Shakespear darf sich unterstehen, solche gemeine Umstände auf die Bühne zu bringen, denn niemand als er besitzet die Kunst, Gebrauch davon zu machen. Muß der Zuschauer hier nicht so betroffen stehen, als Gildenstern, der die überlegene Klugheit des Prinzen empfindet, und sich voller Beschämung entfernet?

Wenn der Künstler uns in seinem Werke von den Vollkommenheiten, die er in einem hohen Grade besitzet, anschauend und sinnlich überzeugen will; so muß er sein Augenmerk auf die vorzüglichsten und grösten Schönheiten richten, die seine Vorstellung beleben können. Die kleinen Pinselzüge bezeugen zwar die letzte Hand des Meisters, seinen Fleiß und seine Sorgfalt uns zu gefallen. Aber in ihnen ist gewiß das Erhabene nicht zu suchen, das unsere Bewunderung verdienet. Die Bewunderung ist ein Zoll, den wir den ausserordentlichen Gaben des Geistes schuldig sind. Diese werden im engsten Verstande das Genie genannt. Wo also in einem Werke der Kunst, sinnliche Merkmale des Genies anzutref-

fen

fen sind, da sind wir bereit dem Künstler die ihm gebührende Bewunderung abzutragen. Allein die unerheblichen Nebenumstände, die letzte Ausführung eines Bildes, die zwar mit zum Gemälde gehören, aber keinen wesentlichen Theil desselben ausmachen, zeigen den Fleiß und die Mühe nur allzudeutlich an, die sie den Künstler gekostet, und wir sind gewohnt so viel vom Genie abzurechnen, als wir dem Fleisse zuschreiben.

Man siehet also, daß bey dieser Gattung vom Erhabenen, dem Künstler zwar frey steht, den ganzen Reichthum seiner Kunst anzuwenden, um die Schönheiten, die er durch seine glückliche Denkungsart hervorgebracht hat, in ihr wahres Licht zu setzen; und hierdurch unterscheidet sich diese Gattung von der erstern, da man dem naiven und ungekünstelten Vortrage den Vorzug geben muß; indessen wird der Künstler auch hier die kleinen Schönheiten, die einen niedrigern Geist vielleicht lang genug beschäftigen könnten, seiner Aufmerksamkeit und seines Fleisses nicht würdigen, und sie nur alsdenn nicht verwerfen, wenn sie sich ihm gleichsam

von selbst anbieten. Ich begnüge mich ein einziges Exempel hiervon anzuführen. Der heilige Psalmendichter sagt von der Sonne (Ps. 19. 6.);

Sie kömmt hervor, wie ein Bräutgam aus seiner Kammer,
Und freuet sich, wie ein Held, zu laufen den Weg.

Beide Gleichnisse sind ungemein erhaben, und besonders in dem letztern findet **Hogarth** einen ähnlichen Gedanken mit dem sehr berühmten antiken Apollo, den der Künstler als den Gott des Tages, durch die Geschwindigkeit, mit welcher er hervor zu treten, und seine Pfeile abzuschiessen scheinet, so vortreflich charakterisiret hat, wenn anders der Pfeil die Sonnenstrahlen bedeuten kann. Allein diese vorzüglichen Schönheiten sind, selbst unter den Händen eines so grossen Meisters, als **Rousseau**, wo nicht gar verschwunden, doch wenigstens durch die fleissige Ausbildung sehr von ihrem Erhabenen herunter gesetzt worden.

Er setzet;

Cet astre ouvre sa carriére
Comme un Epoux glorieux,
Qui dés l'Aube matinale
De sa couche nuptiale
Sort brillant & radieux.

L'univers à sa presence
Semble sortir du neant.
Il prend sa course, il s'avance,
Comme un superbe geant.

Allhier findet man acht Worte aus dem Grundtext in neun Verse ausgedehnt, aber wie sehr haben sie unter dieser Ausdehnung gelitten! Herr Cramer hat dem ersten Gleichnisse seine Kürze gelassen; allein das zweyte hat in seiner Uebersetzung fast noch mehr verloren, als in der Französischen.

Im übrigen erhellet aus unsrer Erklärung, daß diese zweyte Gattung vom Erhabenen sowohl in den Gedanken, als im Ausdrucke bestehen könne, und zwar 1) in Ansehung der Gedanken, in dem Verstande sowohl als in der Einbildungs-

kraft, in der Erdichtung, den Gleichnissen, Sentenzen, Gesinnungen, Schilderungen der Charaktere, Leidenschaften und Sitten der Menschen, und der Gegenstände der Natur; und 2) in Ansehung des Ausdruckes, im Gebrauche der Redezierathen, in der Wahl solcher Beywörter, die die sinnlichsten Eigenschaften bezeichnen, in der Anordnung und Verbindung der Worte, und endlich im Wohlklange und in der Harmonie der Periode; weil der Künstler durch alle diese Schönheiten seine ausserordentlichen Talente zu erkennen geben kann.

Es folgt hieraus, daß das Erhabene in der zwoten Gattung nur dem Grade nach von der blossen Schönheit unterschieden sey, und daher sehr leicht mit derselben verwechselt werden könne. Denn alle Schönheiten der Kunst setzen den Gebrauch einer oder mehrer Seelenkräfte voraus, der in einem höhern Grade, Bewunderung zu erregen, und folglich erhaben zu werden fähig ist.

Es wird nicht nöthig seyn, zu erinnern, daß man in den Werken der Kunst sehr oft die beiden

Gattun-

Gattungen vom Erhabenen mit einander verbunden antreffe. In der Abhandlung von den Hauptgrundsätzen der schönen Künste, ist bereits von der Nachahmung angemerkt worden, daß unser Vergnügen an der getroffenen Aehnlichkeit der Nachahmung, durch die Vollkommenheit des Künstlers erhöhet werde, und dieses gilt überhaupt von allen möglichen Schönheiten. Daher kann in vielen Fällen die subjective Erhabenheit, mit der objectiven verbunden werden. Nachdem aber die Bewunderung mehr auf den Gegenstand selbst, oder auf die Geschicklichkeit des Künstlers zurück fällt; so wird auch der Ausdruck mehr oder weniger geschmückt seyn können, welches man in einzelnen Fällen dem Urtheile des guten Geschmackes überlassen muß.

Auch würde es überflüssig seyn, alle diese Betrachtungen durch Exempel zu erläutern, da des Longins Abhandlung in aller Händen ist, der sich einzig und allein mit der zwoten Gattung vom Erhabenen zu beschäftigen scheinet. Meine Absicht war bloß, den Begrif des Erhabenen, davon in den Werken der schönen Künste und Wissen-

schaften, so vielfältig die Rede ist, etwas deutlicher zu machen, und ich bin zufrieden, wenn mir dieses nicht gänzlich mislungen ist. Ich begnüge mich noch einige Anmerkungen hinzufügen.

Longin sagt, (im 7ten Hauptstücke seiner Schrift) „überhaupt kannst du sicher glauben, „daß dieses wirklich schön und erhaben sey, wel„ches allemal und allen Menschen gefällt.“

Perrault ist mit diesem Satze des **Longin** nicht zufrieden, und sagt davon in seiner Antwort auf die eilfte Anmerkung des **Boileau** über den **Longin**, „daß man nach dieser Vorschrift das „Erhabene sehr selten finden würde, weil Men„schen von verschiedenem Alter, verschiedener Er„ziehung und Lebensart sich eben dasselbe Ding „auf sehr verschiedene Weise vorstellten.“ Mich dünkt **Perrault** habe nicht Unrecht, wenn vom Erhabenen der zwoten Gattung die Rede ist. Es gehöret öfters eine tiefe Einsicht in die Geheimnisse der Kunst dazu, um die Talente des Künstlers bewundern zu können, und wie geringe ist die Anzahl der Edlen, die diese tiefe Einsicht besitzen! Allein das Erhabene in dem Gegenstande

und vornehmlich das Erhabene in den Gesinnungen muß gewiß Menschen von allerley Gattung rühren, so bald sie die Worte verstehen, dadurch es ausgedruckt worden. Ja Leute von gemeiner Denkungsart, deren Gefühl nur nicht ganz verwöhnt worden, müssen das Erhabene in den Gesinnungen desto wunderbarer finden, je mehr es sich über ihre Denkungsart erhebt, und je weniger sie der menschlichen Seele solche Vollkommenheiten zugetrauet hätten. — Man wirft ein; Ist nicht öfters von den feinsten Kunstrichtern über Stellen gestritten worden, ob sie zum Erhabenen zu zählen sind? Die Stelle aus der heiligen Schrift, z. E. „Gott sprach es werde Licht u. s. w." gehört unstreitig zum Erhabenen von der ersten Gattung, und gleichwohl ist ihre Erhabenheit von einsichtsvollen Köpfen in Zweifel gezogen worden. Wo ist also hier die Einstimmung, die wir für ein Kennzeichen von dem Erhabenen der ersten Gattung ansehen wollen? — Allein man bedenke; die Gegner des Longin haben niemals gezweifelt, daß die Begebenheit, „Gott sprach es „werde Licht, und es ward Licht," an sich erha-

ben sey. Nur dieses haben sie nicht zugeben wollen, daß die Absicht des Gesetzgebers gewesen sey, hiermit etwas Erhabenes zu sagen; das heißt, sie gestunden dieser Stelle die Erhabenheit von dem ersten Range ein, und nur die von der zwoten Gattung ward von ihnen in Zweifel gezogen. Man siehet auch in den Streitschriften, die über diese Stelle gewechselt worden sind, mit Verwunderung, wie wenig die Kunstrichter sich einander verstehen wollen. Die eine Partei beruft sich immer auf die Erhabenheit der Handlung, und Einfalt des Ausdruckes; die andere übergehet dieses mit Stillschweigen, und redet nur von der Absicht des Gesetzgebers, der, menschlich zu reden, hier gewiß seine Seelenkräfte in keine sonderliche Unkosten setzen wollte, um etwas Erhabenes hervor zu bringen. Hätten sie sich erkläret; so wäre der Streit entschieden gewesen.

Longin hat also nicht nur darinn Recht, daß dasjenige wirklich schön und erhaben sey, welches allemal und allen Menschen gefällt; sondern man kann, wenn von dem Erhabenen der ersten Gattung die Rede ist, den Satz auch umkehren, und

sagen,

sagen, das Erhabene müsse allemal und allen Menschen gefallen. Die unmittelbar darauf folgenden Worte des griechischen Kunstrichters geben auch zu erkennen, daß er eigentlich von dem Erhabenen von der ersten Gattung rede, wenn er sagt, daß es allemal und allen Menschen gefalle, ob er gleich diesen wesentlichen Unterschied nirgend ausdrücklich angegeben hat. Er sagt; „Wenn „Leute von mancherley Neigungen, von unglei„cher Lebensart, die in ihren Wissenschaften und „an Jahren unterschieden sind, dennoch zugleich „von etwas gerührt worden; so giebt gleichsam „die Vereinigung von so vielen Uneinigkeiten, uns „desto grössere Gewißheit, daß diejenige, welche „man also bewundert, unfehlbar etwas Hohes an „sich haben müssen.

Im übrigen, da das Erhabene nur bey grossen und ausserordentlichen Fähigkeiten der Seele Statt findet; so wird der gemeine Witz, oder die Fähigkeit an verschiedenen Dingen etwas Gemeinschaftliches zu bemerken, das keine sonderlich wichtige Folgen hat, von dem Erhabenen, so wohl der ersten als zwoten Gattung

billig

billig ausgeschlossen. Die zugespitzten Gegensätze, die epigrammatischen Einfälle, der geschraubte und gekünstelte Witz können uns eine Zeitlang belustigen und anmuthig unterhalten; aber Bewunderung können sie niemals erregen. Ja sie können diese so gar hindern, indem sie Merkmale eines kleinen Geistes sind, dem eine bemerkte Aehnlichkeit schon etwas Wichtiges ist. Beym Ausdrucke der Leidenschaften sind sie vollends unerträglich. Die kleinste Seele hat in einer Gemüthsbewegung wichtigere Geschäfte, als unerhebliche Aehnlichkeiten zu bemerken. Nur ein gleichgültiges Gemüth hat öfters Langeweile genug, sich an Kleinigkeiten zu belustigen.

Indessen gilt dieses nur von dem gemeinen spitzfindigen Witze. Es giebt aber eine edle und grosse Art desselben, die keine leere Aehnlichkeiten, sondern fruchtbare Wahrheiten, und nicht selten würdige Empfindungen zum Grunde hat. Dieser höhere Witz, ist eine fruchtbare Quelle des Erhabenen und Bewundernswürdigen in den schönen Wissenschaften. Die heftigste Leidenschaft selbst schließt keine Antithese aus, die sich auf eine wichtige

tige Wahrheit, oder Empfindung stützet. Die guten Schriftsteller des Alterthums kannten nur diese ächte Art des Witzes, der zugleich vergnügt, rühret, und unterrichtet, an dessen Stelle aber einige ihrer Nachfolger einen eitlen Schimmer eingeführt haben, der mehr blendet als erleuchtet. Exempel von erhabenen Gedanken in Antithesen sind;

Die Antwort des **Alexanders**, als **Parmenio** zu ihm sagte: „ich würde des **Darius** Anerbieten annehmen, wenn ich Alexander wäre; „und ich auch, versetzte dieser Prinz, wenn ich „**Parmenino** wäre.“ —

„Wer nichts fürchten will, sagte ein alter „Weltweise, der lerne Gott fürchten.“ Hieraus ist vermuthlich der erhabene Vers des **Racine** entsprungen;

Je crains Dieu, cher Abner! & n'ai point d'autre Crainte.

Athalie Act. I. Sc. I.

Sperat infestis, metuit secundis,
Alteram sortem bene præparatum Pectus.

Hor. Lib. II. Od. X.

Tout etoit Dieu, excepté Dieu meme; & le monde, que Dieu avoit fait pour manifester sa puissance, sembloit étre devenu un Temple d'idoles.

Bossuet hist. univ.

Fern unter ihnen hat das menschliche Geschlecht
Im Himmel, und im Nichts, ein doppelt Bürgerrecht.
Aus ungleich festem Stoff hat Gott es auserlesen,
Halb zu der Ewigkeit, halb aber zum Verwesen.
Zweydeutig Mittelding, von Engeln und von Vieh.
Er überlebt sich selbst, es stirbt und stirbet nie.

Haller.

— — Der Mensch, wo ist er her?
Zu schlecht für einen Gott, zu gut fürs Ohngefähr.

Lessing.

Wie elend, kümmerlich, wuchs ich die ersten Jahre:
Zum Menschen noch nicht reif, doch immer reif zur Baare

Eben derselbe.

Die Mode und der Wahn, ertheilt der Welt Befehle
Die eine für den Leib, der andre für die Seele.
Dusch.

Exempel von pathetischen oder Leidenschafterregenden Antithesen:

Wie sitzt die Stadt so einsam, die sonst voll Volks war.
Die größte der Völker, die Fürstin der Länder ist zinsbar worden.
Klagel. Jer. v. 1.

Anibalem pater filio meo potui placare. Filium Anibali non possum. — — — Vultum ipsius Anibalis, quem armati exercitus sustinere nequeunt, quem horret populus romanus ... tu sustinebiis? — — Deterreri hic sine te potius, quam illic vinci. Valeant apud te meæ preces, sicut pro te hodie valuerunt.

Tit. liv. l. 23. N. 9.

Das Erhabene überhaupt, und insbesondere das von der ersten Gattung, stehet mit dem naiven Ausdrucke, wie solches bereits oben erwehnet worden,

worden, in einer so genauen Verbindung, daß es nicht undienlich ist, hier zu untersuchen, worinn das Naive bestehe, und wie weit man sich in den Werken der schönen Wissenschaften desselben bedienen könne. Man hat kein deutsches Wort, diese Eigenschaft des Ausdruckes zu bezeichnen. **Natürlich, ungekünstelt**, sagt zu wenig, indem man sich in gemeinen Leben öfters natürlich und ungeschmückt ausdrücket, ohne deswegen naiv zu seyn. **Edle Einfalt** hingegen sagt zu viel, und bezeichnet nur eine gewisse Art des Naiven; denn man sagt auch öfters von gewissen komischen Ausdrücken, sie wären naiv, ob sie gleich nichts weniger als edel sind. Wir werden uns also mit diesem ausländischen Worte behelfen müssen; allein wir wollen den Begrif aufsuchen den wir mit diesem Worte zu verbinden pflegen.

Die Einfalt ist unstreitig eine nothwendige Eigenschaft der Naivität. So bald ein Ausdruck mit vielen Zierathen ausgeschmückt ist; so kann man ihm schlechterdinges die Naivität absprechen, und in so weit ist das Erhabene in dem Ausdrucke, dem Naiven entgegen

gen gesetzt. Allein mit der blossen Einfalt ist es nicht genug. Es muß unter diesem einfältigen Aeusserlichen ein schöner Gedanke, eine wichtige Wahrheit, eine edle Empfindung, oder ein Affect verborgen liegen, der sich auf eine so ungekünstelte Art äussert. Bey einem blos einfältigen Ausdrucke bleiben wir ohne Empfindung; wenn aber ein schöner Gedanke, wie eine edle Seele in diesem ungezierten Körper wohnet; so wird unser Herz von einer sanften Empfindung gerührt, und wir rufen fröhlich aus: dieses ist naiv! Die Sitten die zu unsern Zeiten auf dem Lande herrschen, sind oft die allereinfältigsten. Sind sie aber so naiv als die Sitten der arkadischen Schäfer, und der übrigen Bürger des güldnen Weltalters, die vielleicht nirgend anders, als in der Einbildung der Dichter existirt haben? Und was ist die Ursache anders von diesem Unterschiede, als die edlen Gesinnungen, die man diesen letztern neben ihrer äusserlichen Einfalt andichtet? — Vielleicht könnte man also folgende Erklärung festsetzen; **Wenn ein Gegenstand edel, schön, oder mit seinen wichtigen Folgen gedacht, und durch ein**

einfältiges Zeichen angedeutet wird; so heißt die Bezeichnung naiv.

Diese Erklärung würde nun zwar allen denjenigen Exempeln vollkommen anpassend seyn, wo die Person, der das Naive in den Mund gelegt wird, wirklich schöne, edle, oder wichtige Gedanken hat, und sich nur einfältiger Zeichen bedienet; z. B. Virgil sagt in seiner dritten Ekloge;

Malo me Galatea petit, lasciva puella,
Et fugit ad salices, & se cupit ante videri.

Dieses ist ungemein naiv. Das Verstecken der Galatea scheinet blos ein unschuldiges Spiel zu seyn. Allein es hat eine zärtliche Liebe zum Grunde; lasciva puella. Sie reizet den Schäfer durch dieses anmuthige Spiel ihr hinter die Weiden zu folgen. Glücklicher konnte sie ihm ihre geheime Sehnsucht nicht zu verstehen geben.

Johann der muntere Seiffensieder, bey dem Herrn von Hagedorn, giebt den zufriedenen Zustand seiner Seele, seine Genügsamkeit, Arbeitsamkeit und sein Vertrauen auf die Vorsehung, in den einfältigsten Ausdrücken zu erkennen. Er

äussert

äussert die Gesinnungen eines Weltweisen, ohne dessen pralerisches Geschwätze. Er beschämt seinen reichen Nachbar ohne tiefsinnige Lehrsätze, ohne spitzfündige Moral. Sein ganzes Betragen ist naiv.

Die Sinnschrift auf die in Erz gegossene Kuh des **Myron**;

Du Hirte, warum eilest du
So weit zurück nach mir!
Stichst mit dem Stachel auf mich zu,
Und rufest; Fort von hier!
Ich bin des Künstlers Myrons Kuh,
Und gehe nicht mit dir;

ist aus eben diesem Grunde naiv, weil sie dem ersten Anblick nach eine blosse Erzählung zu seyn scheinet, in Wahrheit aber ein sehr schmeichlendes Lob für den Künstler enthält.

Indessen finden wir Beyspiele, da derjenige, der etwas naives sagt, wirklich nicht mehr dabey denket, als die Worte mit sich bringen, deren er sich bedienet; die Zuhörer aber sind durch andere

Umstände in den Stand gesetzt worden, sich mehr dabey zu gedenken. Im **George Dandin** des **Moliere** erzählet **Lobin** dem **Dandin** selbst, ohne ihn zu kennen, die Buhlereyen seiner Frau, und verbietet ihm solches dem **Dandin** zu Ohren kommen zu lassen. Im Weggehen ruft er ihm noch nach: Bouche cousuë au moins! Die Situation ist naiv. **Lobin** hat weiter keine schlimme Absicht, als nur ein wenig zu plaudern, und erwecket dadurch die Eifersucht des **Dandin.**

Die bekannte Stelle beym **Gellert** (Fabeln und Erzähl. 2. B. S. 115.)

Was sagten Sie Papa? Sie haben sich versprochen,
Ich sollt erst vierzehn Jahre seyn?
Nein vierzehn Jahr und sieben Wochen.

ist ungemein naiv, weil **Fieckchen**, ohne es zu merken, die geheimen Wünsche ihres Herzens verräth. Sie will ihren Vater zu recht weisen, daß er sich um sieben Wochen verrechnet, und zeigt dadurch, wie genau sie selbst rechnen müsse. Sie ver-

verräth also wider ihre Absicht, mehr als sie hat sagen wollen, und gleichwohl nennet man ihre Antwort naiv.

Man wird also die Erklärung vom Naiven etwas weiter ausdehnen müssen. **Wenn durch ein einfältiges Zeichen eine bezeichnete Sache verstanden wird, die selbst wichtig ist, oder von wichtigen Folgen seyn kann**, die Absicht des Redenden mag gewesen seyn, mehr zu verstehen zu geben, als er saget, oder er mag von ungefähr mehr verrathen haben; **so heißt** in beiden Fällen **die Bezeichnung naiv.**

Da es nun offenbar ist, daß bey dem Naiven die bezeichnete Sache grösser und wichtiger in die Sinne fällt, als das Zeichen; so wird man sie auch lebhafter empfinden müssen. Das heißt, wir werden die bezeichnete Sache **anschauend** erkennen, denn wir haben eine anschauende Erkenntnis von einer Sache, wenn wir das bezeichnete uns lebhafter vorstellen, als das Zeichen. — Der naive Ausdruck gewährt eine **anschauende**

Erkenntnis, die also vollkommen, und wenn sie uns eine Menge von Merkmalen zugleich warnehmen läßt, sinnlich-vollkommen ist; daher ist das Naive dem Endzwecke der schönen Künste gemäß, denn das Wesen der schönen Künste bestehet in einer sinnlich-vollkommenen Vorstellung.

Hieraus erhellet auch die Ursache, warum wir den ungekünstelten Ausdruck des Erhabenen von der ersten Gattung, Naiv genennet haben. Denn die Zeichen sind einfältig, ungeschmückt, und die bezeichnete Sache erhaben und von grosser Wichtigkeit.

Indessen ist es auch gewiß, daß sich der Künstler nie eines naiven Ausdrucks, oder solcher Zeichen, die kleiner sind als die bezeichnete Sache, bedienen darf, wenn sich nicht aus den Umständen, Gemüthsbeschaffenheiten und Charaktern der eingeführten Personen, Grund angeben läßt, warum er nicht lieber solche Zeichen gewählt, die

dem Bezeichneten völlig angemessen sind. Dieses geschiehet in folgenden Fällen. 1) In dem Erhabenen von der ersten Gattung, und vornehmlich in erhabenen Gesinnungen und Leidenschaften, wie bereits oben gezeigt worden. 2) In den Schäfergedichten, oder sonst ländlichen Kunstwerken, wo man den eingeführten Personen Empfindung und Gedanken, aber keine studirte Ausdrücke, Stellungen und Geberden zutrauet. 3) In Reden, die unschuldigen Kindern in den Mund gelegt werden, als dem kleinen Joas in der Athalie des Racine, da dieser kleine Prinz der Tyrannin in den allerunschuldigsten Ausdrückungen die bittersten Vorwürfe macht; und der Arabella in Lessings Miß Sara Sampson, wo dieses Kind von lauter Güte und Unschuld spricht, in dem Augenblicke, da die Gemüther des Mellefonts und der unmenschlichen Marwood von den heftigsten Leidenschaften zerrissen werden. Von dieser Gattung ist die meisterliche Stelle im Homer,

mer, da Hector von der Andromacha den allerzärtlichsten Abschied nimmt, sie vielleicht ewig nicht wieder zu sehen, und der kleine Astyanax sich für den Haarbusch fürchtet, der auf dem Helme des Helden winket, und sich weinend in die Arme der Amme verbirgt. — Und endlich 4) in Lustspielen und comischen Schriften überhaupt, wo der contrast des Zeichens mit der bezeichneten Sache lächerlich werden kann, wie in der angeführten Stelle aus dem George Dandin, oder in der Ecole des Femmes eben dieses Schriftstellers, da die Agnese dem argwöhnischen Arnolph in ihrer Einfalt alle Freyheiten erzählet, die sie dem Horatz verstattet hat, die an sich, wenigstens von ihrer Seite ganz unschuldig waren, den Arnolph aber in die äusserste Eifersucht bringen.

Hieraus läßt sich auch begreifen, warum das Naive mehrentheils eine solche fröhliche Empfindung bey uns erregt, die dem Lachen sehr nahe

kömmt,

kömmt; denn die Einfalt des Zeichens macht mit der Wichtigkeit der bezeichneten Sache, oder der Folgen, die daraus fliessen, eine Art von Contrast, der zum Lachen bewegt. Dieses Lächeln kann in gewissen Fällen mit der traurigsten Empfindung bestehen. Andromacha lächelt über die naive Furcht des kleinen Astyanax, und die Thränen rollen gleichwohl von ihren Wangen herunter. Das ganze Parterre lacht über die naive Unschuld der kleinen Arabella, ohne daß dadurch die tragische Empfindung verringert wird. Man erinnere sich nur des Unterschiedes, der oben in der Rhapsodie, zwischen Weinen und Lachen festgesetzt worden; so wird man leicht begreifen, wie das Naive bald comisch, bald tragisch, bald auch beides zugleich werden kann. Alles kömmt auf den Antheil an, den wir an dem Schicksal der interessirten Personen nehmen, und man siehet hieraus, wie ungegründet die Meinung einiger Kunstrichter sey, die alle Empfindungen, welche

einen Anstrich vom Lächerlichen haben, von der tragischen Schaubühne verbannen wollen. Diese Materie verdienet eine weitläufigere Ausführung; allein sie gehöret nicht zu meinem vorgesetzten Zwecke.

IV.

Ueber die

Wahrscheinlichkeit.

Unter den Erkenntnissen, zu welchen der menschliche Verstand aufgelegt ist; kann die Wahrscheinlichkeit vielleicht für die nothwendigste gehalten werden, weil sie unsrer eingeschränkten Einsicht angemessen ist, und in den meisten Fällen die Stelle der Gewißheit vertreten muß. Ihr Einfluß in das Thun und Lassen der Menschen, und vermittelst dieser in ihre Glückseligkeit, hat den Weltweisen von je her so sehr in die Augen geleuchtet, daß sie sich eher haben einkommen lassen, die Stützen der Wahrheit selbst, als die Stützen der Wahrscheinlichkeit wanken zu machen. Man hat angemerkt, daß die Zweifler, die nirgend eine völlige Ueberzeugung zu lassen wollen, und so gar in dem Satz des Widerspruchs einige Ungewißheit zu finden glauben, dennoch im gemeinen Leben eben so handeln, wie der grosse Haufe der Menschen, die sich von einer ziemlichen Anzahl ewiger Wahrheiten für völlig überzeugt halten. Und Bayle, der sich der Sache der allgemeinen Zweifler eifrigst angenom-

genommen, gab zu ihrer Vertheidigung vor, sie liessen sich in ihren Handlungen von der Wahrscheinlichkeit leiten. Man siehet also, daß ihnen die Wahrscheinlichkeit den Beyfall abgenöthiget haben muß, den sie der Wahrheit selbst zu geben sich weigerten.

Man hat längstens erkannt, daß die allgemeinen Lehren der Weltweisheit und Mathematik, allzuweit von den vorkommenden Begebenheiten in der Natur entfernt sind. Wenn ihre abgezogene Schlüsse auf einzelne Fälle angewendet werden sollen; so muß öfters ein Schritt geschehen, bey welchem uns die Regeln der gemeinen Vernunftkunst verlassen. Wir müssen Sätze annehmen, von deren Richtigkeit wir nicht genug überzeugt sind; wir müssen Ursachen und Wirkung mit einander verbinden, deren Verknüpfung eben nicht nothwendig ist; wir müssen Begebenheiten aus andern Begebenheiten vermuthen, die nicht völlig in einander gegründet sind; kurz, wir müssen uns auf Wahrscheinlichkeiten stützen, die wenn sie nicht eine andere Art zu schliessen, (*) doch

(*) S. Wolffii Logicæ. §. 588.

doch wenigstens andere Grundmaximen, eine andere Art von Fordersätzen voraus zu setzen scheinen.

Die Mathematiker, die die Grenzen ihrer Wissenschaft schneller erweitert, als die Weltweisen, haben in dem letzten Jahrhunderte auch in dem Felde des Wahrscheinlichen grosse Entdeckungen gemacht. In allen Arten von Glücksspielen, Wetten, Assecuranzen, Lotterien, in einigen Rechtshändeln, ja so gar in Ansehung der historischen Glaubwürdigkeit (*), haben sie die wahrscheinlichen Fälle gegen einander berechnet, und die Grösse der Erwartung, oder den Grad der Wahrscheinlichkeit nach dieser Ausrechnung bestimmt. Man braucht nur die Namen, Pascal, Fermatius, Hugens, Halley, Craig, Petty, Montmort, Moivre, Bernoulli und Euler zu kennen, um sich von ihren Entdeckungen den würdigsten Begrif zu machen.

Ein Weltweiser, der den Wunsch des Herrn von Leibnitz zu erfüllen, eine **Vernunftkunst des Wahrscheinlichen** erfinden wollte, müßte die Geschick-

(*) Joh. Craig Princ. Theol. Christ. math.

Geschicklichkeit besitzen, von den besondern Regeln, die uns diese grossen Mathematiker gegeben, das Allgemeine zu abstrahiren, und hernach eine grössere Anzahl von besondern Regeln gleichsam à priori heraus zu bringen.

Ich traue mir weder mathematische Einsicht noch Erfindungskraft genug zu, dieses schwere Werk zu unternehmen; allein ich bin bey der Untersuchung der Gründe, darauf sich die Berechnungen dieser grossen Geister stützen, auf einige Gedanken gerathen, die wenigstens zum fernern Nachdenken Anlaß geben können. Meine vornehmste Absicht ist auch dabey, denen die an den Vorzügen eines systematischen Kopfes zweifeln, ein Exempel von der ungemeinen Fruchtbarkeit der **Wolfischen** Definitionen vorzulegen. Man wird in der Folge sehen, daß ich mich seiner Erklärung vom Wahrscheinlichen bedient, und vermittelst dieser auf Folgen gekommen bin, darauf mich weder die Bernoullische, noch die s'Gravesandische Definition von der Wahrscheinlichkeit so natürlich geleitet haben würde.

Eine jede Wahrheit bestehet in einem Satze, in welchem von einem bestimmten Vorwurfe etwas bejahet oder verneinet wird. In beiden Fällen muß aus der Bestimmung des Vorwurfs begreiflich gemacht werden können, warum ihm dasjenige, was von ihm behauptet wird, zukomme, oder nicht zukomme. Man nennet die Bestimmungen des Subjects, aus welchem das Prädicat folget, die Wahrheitsgründe (*), weil sie den Grund enthalten, warum ein Satz wahr sey.

Sind uns nun alle diese Wahrheitsgründe bekannt, und wir begreifen die Art und Weise, wie aus ihnen das Prädicat nothwendig erfolge; so sind wir von der Wahrheit überzeugt (**), und unsere Ueberzeugung erlangt den Namen einer mathematischen Evidenz. Von dieser Art sind alle Sätze in der reinen Mathematik, so wie einige in der Methaphysik und in der theoretischen Sittenlehre.

Wenn

(*) Wolfii Logic. §. 573.

(**) das. §. 574.

Wenn uns aber nur einige von diesen Wahrheitsgründen gegeben sind, und wir schliessen daraus auf eine Folge, die durch dieselbe nicht völlig bestimmt ist; so gehöret der Satz zu den wahrscheinlichen Erkenntnissen (*), und wir sind von seiner Richtigkeit nicht völlig überzeugt.

Aus dem Verhältnisse der gegebenen Wahrheitsgründe zu denenjenigen, die zur völligen Gewißheit gehören, wird der Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmt, und man eignet einem Satze nur einen geringen Grad der Wahrscheinlichkeit zu, wenn die wenigsten Wahrheitsgründe bekannt sind. Ist die Hälfte derselben gegeben; so ist der Satz zweifelhaft. Wenn uns aber mehr Gründe gegeben sind, als zur Gewißheit fehlen; so pflegen wir schlechtweg zu sagen: **der Satz sey wahrscheinlich.** (**)

Wir

(*) Wolfii Logic. §. 578.

(**) Mit den Mathematikern zu reden, kann man die Wahrheit mit einem maximo, und die Wahrscheinlichkeit mit der veränderlichen Grösse vergleichen. Man nehme aber dieses maximum ja für kein infinitum, weil sonst der Grad der Wahrscheinlichkeit = o seyn müßte. Aus den Exempeln wird dieses deutlicher erhellen.

Wir wollen diese Sätze durch ein Beyspiel erläutern. Titius reiset mit dreien andern Personen durch einen unsichern Wald, und man erfähret, daß einer von ihnen das Leben verlohren hat. Sollen wir nun mit Gewißheit behaupten, daß Titius todt sey; so müssen uns noch folgende drey Wahrheitsgründe gegeben werden;

1. Cajus ist nicht ermordet:
2. Sempronius ist nicht ermordet:
3. Måvius ist nicht ermordet:

alsdenn folget unwidersprechlich, Titius sey ermordet. So lange uns aber diese drey Wahrheitsgründe noch fehlen, und wir nicht mehr als den einzigen Grund, „**Einer von den Reisenden sey ermordet**," vor uns haben, so verhält sich der Grad der Wahrscheinlichkeit, daß Titius todt sey, zur Gewißheit, wie 1 : 1 + 3 oder = 1 : 4, das heißt, die Quantität der Wahrscheinlichkeit $= \frac{1}{4}$, und also ist der Fall noch weniger als zweifelhaft.

Hätten aber zween von der Gesellschaft das Leben eingebüßt; so fehleten uns nur zwey Wahrheitsgründe zur Gewißheit; folglich der Grad der

Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit = 2:4 und also = $\frac{1}{2}$, daher der Satz zweifelhaft.

Sind drey umgekommen; so verhält sich die Wahrscheinlichkeit daß Titius todt sey, zur Gewißheit = 3:4. In diesem Falle nun sagt man, es sey wahrscheinlich, daß Titius todt sey.

Auf diesen sehr leichten Schlüssen beruhet der bekannte Grundsatz der Mathematiker, den sie bey allen Ausrechnungen der Wahrscheinlichkeit zum Grunde legen. Dieser ist:

Wie sich die Anzahl der Fälle, in welchen ein gewisser Erfolg erhalten wird, zu der Anzahl aller möglichen Fälle verhält; so verhält sich die Wahrscheinlichkeit dieses Erfolgs zur Gewißheit.

Wenn man also fragt: wie groß ist die Hofnung eines Spielers, der den Einsatz a gewinnen soll, wenn er mit einem Würfel mehr als 4 Augen wirft? so ist die Antwort = $\frac{a}{3}$. Denn 6 verschiedene Würfe sind auf einem Würfel möglich, und in zween, nemlich wenn 5 oder 6 Augen fallen, wird gewonnen; daher die Hofnung zur Gewißheit = 2 a:6 oder = $\frac{a}{3}$. Die Hofnung des Gegen-

Gegenspielers ist aus eben diesem Grunde $= \frac{2a}{3}$. Daher auch der Einsatz nach diesem Verhältnisse einzurichten ist.

In Act. Erudit. 1709. p. 463. glaubet jemand in diesem Schlusse eine logische Unrichtigkeit zu bemerken. „Die Mathematiker, heißt es, setzen „zum voraus, daß alle 6 Würfe gleich möglich „seyn sollen, welches aber in der Natur niemals „ist; denn da ist allezeit ein einziger Erfolg mit „Gewißheit bestimmt, und alle übrige sind wenig„stens hypothetisch unmöglich.“ Wolf selbst in seiner lateinischen Logic (§. 578. Not.) scheinet diesen Einwurf wider die Voraussetzung der Mathematiker gültig machen zu wollen, oder wenigstens die Schwierigkeit nicht genug zu heben. Ich begreife nicht, wie diese hypothetische Bestimmung in der Natur, mit dem angeführten Grundsatz der Mathematiker streiten sollte; ja ich getraue mir zu behaupten, daß eben diese hypothetische Unmöglichkeit aller übrigen Würfe, der Grund sey, darauf die Berechnung des wahrscheinlichen Falles ruhe.

Die Frage war: „Wie groß ist die Hofnung „desjenigen, der den Einsatz gewinnen soll, wenn „er mehr als 4 Augen wirft?“ Das heißt; wie verhält sich die Anzahl der Wahrheitsgründe, daß Titius itzt mit einem Würfel 5 oder 6 Augen werfen werde, zur Gewißheit?

Sollen wir dieses mit Gewißheit behaupten können; so müssen wir überzeugt seyn, es sey hypothetisch unmöglich, daß Titius jetzt mit einem Würfel 1, 2, 3, oder 4 Augen werfen werde. Diese vier Wahrheitsgründe fehlen uns, und sie sind die Hofnung des Gegenspielers Sempronius. Eben diesem Sempronius fehlet zur Gewißheit, daß er gewinnen werde, die Ueberzeugung, es sey hypothetisch unmöglich, daß Titius mit einem Würfel 5 oder 6 Augen werfen werde. Diese zween Wahrheitsgründe fehlen ihm, und sie sind die Hofnung des **Titius**; folglich die Hofnung des **Titius** zu der Hofnung des **Sempronius** $= 2:4$ oder $1:2$. Daher die Hofnung des **Titius** $= \frac{1}{3}$ und des **Sempronius** $= \frac{2}{3}$.—

In allen Exempeln, von welchen wir bisher geredet, war nur eine einfache Wahrscheinlichkeit

zu

zu berechnen. Denn unser Urtheil gründet sich auf folgenden allgemeinen Vernunftschluß:

Die Wahrscheinlichkeit eines gegebenen Erfolgs stehet in eben dem Verhältnisse zur Gewißheit, wie die Anzahl der gegebenen Wahrheitsgründe, zu allen zusammen genommen.

Nun sind in diesem vorkommenden Falle die Anzahl aller Wahrheitsgründe = a, der gegebenen = b.

Daher die Wahrscheinlichkeit = b : a.

Der Untersatz war in unsern angeführten Exempeln mathematisch gewiß. Denn so wohl a als b sind mit Gewißheit bestimmt, und keinem Zweifel mehr unterworfen. Allein der Obersatz bestimmt nicht die Gewißheit, sondern nur die Wahrscheinlichkeit des gegebenen Erfolgs; daher auch die Folgerung des Schlußsatzes eine einfache Wahrscheinlichkeit enthalten muß.

Wenn aber der Untersatz selbst, oder das Verhältniß der Fälle in welchen gewonnen wird, zu allen möglichen, unbekannt, und durch eine wahrscheinliche Berechnung erst zu finden wäre; so würde der Schlußsatz eine zusammengesetzte Wahrschein-

scheinlichkeit erlangen. Ein Beyspiel hiervon giebt s'Gravesand, in seiner **Einleitung in die Weltweisheit;**

„Wir wollen setzen, sagt er, es greife jemand „in einen Topf, in welchem sich schwarze und „weisse Kugeln befinden, und wir sollen sagen, wie „wahrscheinlich es sey, daß die erste, die er heraus „ziehet, schwarz, oder daß sie weiß seyn wird.

„Die Wahrscheinlichkeit verhält sich zur Ge„wißheit, wie die Zahl der schwarzen Kugeln, zu „der ganzen Zahl derselben; allein diese Zahlen „sind uns beyde unbekannt.

„Wir können aber, ohne uns um die Zahlen „selbst zu bekümmern, das Verhältnis der einen „gegen die andere, welche wir suchen, entdecken, „wenn vorher öfters eine oder etliche von diesen „Kugeln herausgenommen worden sind. Denn „die Anzahl aller Kugeln, welche dergestalt aus „dem Topfe genommen worden sind, verhält sich „zu der Zahl der schwarzen, die sich unter derselben „befanden, wie die Gewißheit zu der gesuchten „Wahrscheinlichkeit. In der That, setzet s'Gra„vesand hinzu, ist diese Art die Wahrscheinlichkeit

„zu berechnen, einigen kleinen Fehlern unterworfen. Wenn aber die Anzahl der Kugeln, die „aus dem Topfe gezogen worden, etwas groß ist; „so sind die Fehler in der Anwendung in keine Betrachtung zu ziehen." So weit der angeführte Schriftsteller. Die Richtigkeit dieses Verfahrens läßt sich aus folgenden Gründen darthun.

So wie es wahrscheinlich ist, daß sich dasjenige zutragen **wird**, wozu die wenigsten Wahrheitsgründe fehlen; eben so wahrscheinlich ist es, daß sich dasjenige zugetragen **hat**, wozu uns die meisten Wahrheitsgründe gegeben sind. Wenn man also eine gewisse Anzahl Kugeln herausgezogen hat; so ist zu vermuthen, daß alles nach dem Verhältnisse der Wahrscheinlichkeit erfolgt, und dasjenige nicht ausgeblieben sey, wofür man die meisten Wahrheitsgründe hatte. Es ist also wahrscheinlich, daß sich die Anzahl der schwarzen, die sich unter den herauskommenden befinden, zu der Anzahl der weissen verhalte, wie die Wahrscheinlichkeit, daß lauter schwarze, zur Wahrscheinlichkeit, daß lauter weisse Kugeln herauskommen werden (so wie man nemlich vor dem Herausziehen

hätte vermuthen müssen), oder wie aus angefügter Rechnung zu sehen ist (*), wie die Anzahl aller schwarzen in dem Topfe sind, zu der Anzahl aller weissen, die sich darinn befinden. Je grösser die Zahl der herausgenommenen Kugeln ist, desto wahrscheinlicher ist es, daß das angegebene Verhältnis richtig sey. Denn je mehr Kugeln heraus genommen sind; desto öfter muß der Erfolg wider die Wahrscheinlichkeit gewesen seyn, wenn die Abweichung in dem Verhältnisse einen merklichen Unterschied ausmachen sollte. Wir können also folgenden Vernunftschluß machen:

Wie die Anzahl der schwarzen Kugeln im Topfe, zu der Anzahl aller Kugeln darinn (**); so die Wahrscheinlichkeit, daß jetzt eine schwarze heraus kommen wird zur Gewißheit.

Nun

(*) Herausgenommene schwarze Kugeln $= a$
weisse $= b$
schwarze im Topfe y
weisse $= x$

Wahrscheinlichkeit, daß $a + b$ lauter weisse Kugeln seyn werden $= ax + bx$. Daß $a + b$ lauter schwarze seyn werden $= ay + by$. Daher $a:b = ay + by : ax + bx$ und $a:b = y:x$.

(**) $= x + y : y$.

Nun verhält sich wahrscheinlicherweise die Zahl der schwarzen im Topfe, zu allen zusammen genommen, wie die Zahl der herausgenommenen schwarzen, zu der Anzahl aller Kugeln, die herausgekommen sind (*):

Daher die Wahrscheinlichkeit, daß jetzt eine schwarze Kugel heraus kommen werde, zur Gewißheit, wie die Zahl der herausgekommenen schwarzen Kugeln, zu der Zahl aller Kugeln, die herausgenommen worden.

Wodurch also der Satz des s'Gravesand bestätigt wird.

Da aber in diesem Schlusse beide Vordersätze keine völlige Gewißheit aussagen, sondern sich nur auf Wahrscheinlichkeiten stützen; so ist klar, daß in dem Schlußsatze eine gedoppelte Wahrscheinlichkeit liegen muß. s'Gravesand, der von den zusammengesetzten Wahrscheinlichkeiten besonders handelt, hätte diese Art füglich mit darunter rechnen können. Weil aber die Wahrscheinlichkeit des Untersatzes sehr schwer zu berechnen ist; so hat er lieber auf die Fehler in der Anwendung nicht sehen wollen,

(*) $x + y : y = a + b : a.$

wollen, die nicht anders als sehr klein seyn können, wenn die Zahl der herausgenommenen Kugeln etwas groß ist.

Diese Art von Wahrscheinlichkeit, da wir das Verhältnis der Fälle selbst, erst durch einen wahrscheinlichen Schluß suchen müssen, nennet Rüdiger (*) die **medicinische Wahrscheinlichkeit**, weil man in der Heilungskunst aus dem Verhältnisse derer, die an einer gegebenen Krankheit gestorben, oder durch ein gewisses Arzeneymittel genesen sind, zu der Zahl derjenigen bey welchen dieses nicht erfolgt ist, auf die Wahrscheinlichkeit in einzelnen vorkommenden Fällen schließt; wiewohl man sich hier eigentlich auf die wahrscheinliche Verknüpfung zwischen Wirkung und Ursache stützen muß, von welcher ich bald ein mehreres sagen werde.

Aus gewissen Beobachtungen, die zu London und Paris einige Jahrhunderte hindurch angestellet worden, hat man die Anzahl festgesetzt, wie viel von 100 Kindern in den ersten 6 Jahren, von 6 bis 16, von 16 bis 26 u. s. w. zu sterben pflegen.

(*) De sensu veri & falsi.

gen. Wenn nun in einem vorkommenden Falle zu berechnen ist, wie wahrscheinlich es sey, daß Mävius der von einem gegeben Alter ist, und eine gewisse Zeit abwesend gewesen, noch jetzt beym Leben sey; so lehret **Bernoulli** (*), wie dieses durch eine leichte Anwendung obiger allgemeinen Regel zu berechnen ist.

Oefters ist die Wahrscheinlichkeit auch der Weg, dadurch man zur untrüglichen Gewißheit gelangt. Wenn wir alle Wahrheitsgründe, die in einem Subject liegen, nicht auf einmal übersehen können; so nimmt man vorerst einige von diesen Wahrheitsgründen an, um zu sehen, was aus ihnen erfolgen würde, wenn sie allein das Wesen des Subjects wirklich erschöpfeten. Den Erfolg, den man solchergestalt herausgebracht, nennet man eine **Hypothese**. Alsdenn untersuchet man, ob auch alle übrige Wahrheitsgründe mit dieser angenommenen Hypothese übereinstimmen. Ist dieses; so gelanget der Satz, der Anfangs nur eine Wahrscheinlichkeit gehabt, zu einer völligen Gewiß-

(*) Specim. artis conjectandi ad quæstiones juris adplicatæ. V. Act. Erudit. T. IV. Suppl. p. 159.

Gewißheit. Man wird ausser der Algebra selten Exempel finden, daß die Wahrheit anders als vermittelst der Hypothesen gefunden worden sey. Ich nehme das Principium reductionis aus, als durch welches man öfters ohne alle wahrscheinliche Voraussetzung gewisse Wahrheiten gleichsam mit der Demonstration zugleich erfinden kann.

Alle unsere Urtheile, die sich auf die Erfahrung, auf die Analogie und auf die Induction stützen, sind von dem sinnreichen Sceptiker **David Hume** in seinen **philosophischen Versuchen** angefochten worden. Die deutsche Uebersetzung dieses Werks ist in aller Händen, und wir wollen aus dem 4ten Versuche, den er **Sceptische Zweifel in Ansehung der Wirkung des Verstandes** betitelt, die vornehmsten Einwürfe anführen, die noch am meisten den Anschein haben, als wenn sie die physische Gewißheit aufheben könnten.

„Wo wir gleiche in die Sinne fallende Eigen„schaften sehen, saget **Hume**, da erwarten wir „auch gleiche geheime Kräfte, und machen unsere „Rechnung auf gleiche Wirkung. Wenn ein Kör„per von gleicher Farbe und Beschaffenheit mit

„dem

„dem Brodte, welches wir vorhin gegessen haben, „uns angebothen wird, da tragen wir kein Be- „denken den Versuch zu widerholen, und etwar- „ten gleiche Nahrung und Stärkung mit Gewiß- „heit. Nun ist dieses ein Verfahren der Seele, „davon ich gern den Grund einsehen möchte. „Man gestehet durchgehends, daß keine Verknü- „pfung zwischen den sinnlichen Eigenschaften und „den geheimen Kräften bekannt sey. Unsere Ver- „nunft kann also den Schluß à priori nicht ge- „macht haben. Und was die Erfahrung betrift; „so begreife ich eben nicht, wie sie auf künftige „Zeiten und andere Gegenstände ausgedehnt wer- „den könnte, von welchen wir noch keine Erfah- „rung haben. (Man siehet leicht, daß hier auf den bekannten logischen Satz gezielt wird, daß wir niemals etwas Allgemeines wahrnehmen kön- nen, sondern alle unsere Erfahrungen sind von einzelnen Dingen, die sowohl der Zeit als dem Raume und andern Nebenumständen nach be- stimmt sind.) Hume fähret fort;

„Die Summe und der Inbegrif aller unserer „Experimentalschlüsse ist dieses: Von Ursachen „die

„die gleichartig scheinen, erwarten wir gleichartige „Wirkungen. Wenn dieser Schluß durch die „Vernunft gemacht würde, warum ist er nicht „gleich im Anfange und auf ein einziges Beyspiel „eben so vollkommen, als nach einer noch so lan„gen Erfahrung? — — Worinn ist das Ver„fahren unsrer Vernunft, wenn sie aus einem „einzigen Beyspiele einen Schluß ziehet, so un„terschieden, von demjenigen, wenn sie eben den„selben Schluß aus hundert Beyspielen folgert, „welche von diesem einzelnen Exempel keineswe„ges unterschieden sind.“

In den vortreflichen Anmerkungen, die ein Weltweiser der deutschen Uebersetzung beygefügt hat, wird diesen blendenden Einwürfen zwar gründlich genug begegnet; allein wir wollen uns bemühen aus den oben festgesetzten Gründen der Wahrscheinlichkeit, die Schlusse aus der Analogie, Erfahrung u. s. w. etwas deutlicher zu machen. — s'Gravesand beweiset, in seiner Einleitung in die Weltweisheit, die Zuverlässigkeit dieser Schlüsse aus dem Willen Gottes, weil das allervollkommenste Wesen beständig nach allgemeinen

nen Gesetzen handeln müsse. Allein ich trage Bedenken den Grund unserer Experimentalschlüsse auf den Willen Gottes zu legen. Man läßt den Atheisten allzuviel Ausflüchte, wenn man ihnen gleichsam aufdringt, daß sie alle Schlüsse leugnen könnten, welche auf der Analogie beruhen. Soll man auf alle die Beweise für die Existenz Gottes Verzicht thun müssen, in welchen nur ein einziger Vordersatz aus der Analogie hergeleitet wird? Wir wollen versuchen, ob wir den Knoten nicht auf eine vortheilhaftere Art auflösen können.

Wenn wir ein einziges mal erfahren, daß zwo Begebenheiten A und B sich zu gleicher Zeit zutragen, oder unmittelbar auf einander folgen; so muß entweder die Begebenheit B in der Begebenheit A gegründet seyn, oder A und B sind einer dritten nahen oder entfernten Ursache C untergeordnet, oder endlich A und B sind Wirkungen ganz verschiedener Ursachen, deren Existenz gar nicht von einander abhängt.

In den ersten beyden Fällen kann ein Grund angegeben werden, warum A und B sich zu gleicher Zeit, oder unmittelbar auf einander zutragen:

in dem dritten Falle hingegen, ist es in den Eigenschaften von A und B gar nicht gegründet, daß sie sich zu einerley Zeit zusammen fügen sollen, und es ist als ein blosser Zufall anzusehen, daß die beiden Ursachen, welche die Begebenheiten A und B hervorbringen, zu einerley Zeit zusammen gestossen sind.

Je öfter man hingegen eben dieselben Begebenheiten zu gleicher Zeit wiederkommen siehet, desto unwahrscheinlicher wird der angenommene dritte Fall, daß nemlich diese beiden Begebenheiten gar nicht in einander gegründet seyn sollten. Denn die Wahrscheinlichkeit, daß sich A und B durch einen blossen Glücksfall zusammen fügen sollten, verhält sich zur Gewißheit, wie 1 zu der Zahl der beobachteten Fälle + 1. (*) Je mehr malen man also die Beobachtungen widerholet hat, desto wahrscheinlicher wird es, daß es kein Zufall gewesen; sondern daß diese beiden Begeben-

geben-

(*) In der ersten Beobachtung war die Wahrscheinlichkeit $= \frac{1}{2}$

in der zwoten $= \frac{1}{3}$

in der 3ten $= \frac{1}{4}$

in der nten $= \frac{1}{n+1}$

gebenheiten entweder in einander gegründet oder einer dritten gemeinschaftlichen Ursache untergeordnet sind. In beiden Fällen kann man also mit Wahrscheinlichkeit schliessen, daß sich A nie ohne B, und wiederum B nie ohne A zutragen werde.

Wir wollen ein Exempel geben. Gesetzt es empfände jemand einen Schwindel so oft er Caffee trinket; so wird er mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, dieses Getränke sey die Ursache des empfundenen Schwindels gewesen. Jedoch zum ersten Male, da ihm dieses widerfahren ist, wird er nichts weniger als diesen wahrscheinlichen Schluß machen können. Es hätte eben sowohl eine ganz verschiedene Ursache seyn können, daraus dieser Schwindel entstanden, die durch einen blossen Zufall ihre Wirkung alsdenn geäussert, da er eben Caffee getrunken hatte. Je öfter er es aber versucht, desto wahrscheinlicher wird die Vermuthung, daß es kein blosser Zufall gewesen, und der Grad der Wahrscheinlichkeit ist zur Gewißheit $= n : n + 1$ (wenn man durch n die Anzahl der angestellten Beobachtungen andeutet) und mit diesem Grade der Wahrscheinlichkeit befürchtet er niemals

Caffee trinken zu können, ohne den Schwindel zu bekommen. Wir wollen die Anwendung hievon auf die bekanntesten Experimentalschlüsse machen. So oft wir Licht anzünden gesehen; so oft sind die Gegenstände um uns sichtbar geworden. Hätte es sich nur zufälliger Weise zugetragen, daß die Körper sichtbar geworden, ohne daß diese Erscheinung irgend mittelbar oder unmittelbar mit dem Anzünden des Lichts verknüpft gewesen wäre; so wäre die Begegnung dieser beiden Erscheinungen als ein blosser Glücksfall zu berechnen, dessen Wahrscheinlichkeit sich zur Gewißheit verhielte, wie 1 zu der Menge der beobachteten Fälle $+ 1$; folglich die Wahrscheinlichkeit des Gegentheils, wenn die Menge der beobachteten Fälle $= n$, zur Gewißheit $= n : n + 1$.

Man hat gesehen, so oft einem Körper nicht widerstanden worden ist, so ist er niedergesunken, und man schloß mit einer Wahrscheinlichkeit, die sich zur Gewißheit verhält, wie $n : n + 1$, daß die Schwehre allen Körpern gemein sey. Ob aber die Schwehre unmittelbar in dem Wesen des

Körpers

Körpers gegründet ist, oder ob es eine Materie giebt, die die Körper schwer macht, kann durch die Erfahrung nicht ausgemacht werden, und die Meinungen der Weltweisen sind auch hierüber noch getheilt.

Ein gleiches Bewandnis hat es mit dem Beyspiele, das David Hume anführet. Die sinnlichen Eigenschaften des Brodtes sind entweder mit seinen Nahrungskräften unmittelbar verknüpft, oder sie sind beide in dem innern Wesen des Brodts, als in einer gemeinschaftlichen Ursache gegründet, oder endlich war es ein blosser Zufall, daß sich diese äussere Beschaffenheiten mit diesen Nahrungskräften zusammen getroffen haben. Die Wahrscheinlichkeit des letzten Falls verhält sich zur Gewißheit, wie $1 : n + 1$; daher die Wahrscheinlichkeit des entgegengesetzten Falles, zur Gewißheit $= n : n + 1$. Je öfter wir also die Erfahrung angestellet, desto näher kömmt unsere Erwartung zur Gewißheit, und wenn n unendlich wäre; so wären wir vollkommen überzeugt.

Ich sage, wir werden nur alsdenn vollkommen überzeugt, wenn n unendlich wird. Dieses erfor-

erfordert noch einige Erläuterung; denn da wir gesehen, daß die Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit allezeit ein bestimmtes Verhältnis habe; so sollte man glauben, die Wahrscheinlichkeit müßte durch eine endliche Anzahl von Würfen zur Gewißheit anwachsen können. Allein dieses wäre, wenn jeder hinzukommende Wurf gleich viel zur Gewißheit beytrüge, welches aber nicht geschiehet; sondern der Beytrag zur Gewißheit nimmt nach einem bestimmten Verhältnisse beständig ab, und daher kann eine unendliche Reihe von solchen Beyträgen erfordert werden, ehe dadurch die endliche Quantität der Gewißheit erhalten wird. Ein Beyspiel wird dieses deutlich machen. Gesetzt, Titus soll einen Einsatz gewinnen, wenn er mit einem Würfel 4, 5, oder 6 Augen trift; so ist seine Hofnung so groß als die Hofnung des Gegenspielers, und beide $= \frac{1}{2}$. Man erlaube ihm zwey Würfe; so entziehet der zweite Wurf dem Gegenspieler die Hälfte seiner Hofnung; denn da der zweyte Wurf nur Statt findet, wenn im ersten gefehlt wird; so kann er dem Titius nicht mehr bringen, als die Hälfte der ihm fehlenden Hofnung, in unserm Falle $= \frac{1}{4}$. Daher ist seine

Hofnung

Hofnung = $\frac{3}{4}$, und des Gegenspielers = $\frac{1}{4}$. Man siehet hieraus, daß der Beytrag des zweyten Wurfs zur Gewißheit, so groß nicht ist, als der Beytrag des ersten. Der dritte Wurf würde, aus eben der Ursache, dem Titius nur $\frac{1}{8}$, der vierte $\frac{1}{16}$ u. s. w. bringen. Die Reihe der Beyträge zur Gewißheit ist also $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16}$, u. s. w. Diese muß unendlich seyn, wenn sie = 1 werden soll; daher wird eine unendliche Menge von Würfen erfordert, ehe die Hofnung des Titius der Gewißheit gleich kommen kann. Erlaubt man dem Titius mit mehr als einen Würfel zugleich zu spielen; so findet eine andere Berechnung statt, da gleichfalls eine abnehmende Reihe von Brüchen herauskömmt, die unendlich werden muß, ehe sie dem Gegentheile alle Hofnung benimmt. Ueberhaupt, da wir gesehen, daß die Wahrscheinlichkeit = $\frac{n}{n + 1}$, diese Formel aber nicht anders = 1 seyn kann, als wenn n unendlich groß ist; so kann auch die Wahrscheinlichkeit durch die Menge der Würfe nicht anders zur Gewißheit werden, als wenn die Anzahl derselben unendlich ist. Dieses hindert aber nicht,

 daß

daß die Wahrscheinlichkeit nicht in jedem besondern Falle ein bestimmtes Verhältnis zur Gewißheit haben sollte.

Unsere Experimentalschlüsse haben also einen sichern Grund darauf sie sich stützen. Wir kommen durch österes widerholte Erfahrungen, und durch das glaubwürdige Zeugniß anderer, die eben diese Erfahrungen angestellt haben, der mathematischen Evidenz immer näher, ob es gleich ausgemacht ist, daß wir sie selbst, niemals vermittelst der Erfahrung erreichen können.

Man hat gesehen, daß unendlich wiederholte Erfahrungen nur beweisen können, daß zwo Begebenheiten nicht zufälligerweise zu gleicher Zeit eingetroffen sind. Hingegen bleibet es immer noch zweifelhaft, 1) ob diese beiden Begebenheiten in einander gegründet, oder ob sie einer dritten 2) nahen oder 3) entfernten Ursache untergeordnet sind. Daher kann niemals durch die Erfahrung ausgemacht werden, welches von denen dreien Systemen, dadurch die Wirkung einer Substanz in die andere erklärt werden kann, der Wahrheit gemäß sey; nemlich,

1) Ob

1) Ob die Veränderung in der Substanz B zureichend und unmittelbar in einer andern endlichen Substanz A gegründet sey, welches die allgemeinen Influxisten behaupten; (Systema influxus physici universalis.)

2) Ob die Veränderung der Substanz B sowohl als die Veränderung in der Substanz A, unmittelbar dem höchsten Wesen untergeordnet sey? Dieses nehmen die Cartesianer mit den allgemeinen Occasionalisten an. (Systema causarum occasionalium universalium.)

Oder endlich, ob sie durch zwo harmonierende Reihen von Veränderungen dem höchsten Wesen mittelbar untergeordnet sind, welches Baumgarten das System der allgemeinen Harmonie nennet. (Systema harmoniæ præstabilitæ universalis.)

Aus eben diesen Grundsätzen folgt eine andere Wahrheit.

Wenn viele Erscheinungen a, b, c, u. s. w. sowohl aus einer einzigen Ursache d, als aus vielen besondern Ursachen e, f, g, u. s. w. erklärt werden können; so ist die Wahrscheinlichkeit, daß sie alle nicht mehr als eine einzige

zige Ursache haben, zur Gewißheit, wie die Menge der Erscheinungen, zu eben der Menge der Erscheinungen + 1. das heißt = n : n + 1. Denn da diese Erscheinungen a, b, c, u. s. w. dergestalt übereinstimmen, daß sie alle aus einer einzigen Ursache q erkläret werden können; so wäre diese Uebereinstimmung als ein blosser Zufall anzusehen, wenn eine jede Erscheinung wirklich ihre besondere Ursache haben sollte. Die Wahrscheinlichkeit eines solchen Zufalls ist $= \frac{1}{n + 1}$; daher die Wahrscheinlichkeit des entgegengesetzten Falles $= \frac{n}{n + 1}$.

Exempel hiervon kommen in dem gemeinen Leben so häufig vor, daß ich mich, der Kürze halber, mit einigen sehr bekannten begnüge.

In einer gewissen Samlung, medicinischer Beobachtungen, wird erzehlt, daß einst eine ganze Familie des Nachts von Schlaflosigkeit, Ermattung, Blödigkeit des Gesichts und einer Art von Wahnwitz überfallen worden. Der Medicus fiel auf die Vermuthung, daß in dem Salat, von welchem sie alle den Abend vorher gegessen hatten, ein schädliches Kraut gewesen seyn müsse, und er fand, daß er sich nicht betrogen hatte.

hatte. — Es war hier nicht unmöglich, daß bey einer jeden Person von dieser Familie eine besondere Begebenheit die Ursache von ihrer Krankheit gewesen sey. Da sich aber diese viele Erscheinungen auch aus einer einzigen Ursache erklären liessen; so vermuthete der Medicus mit Recht das letztere, und die Wahrscheinlichkeit seiner Vermuthung verhielt sich zur Gewißheit, wie die Anzahl der erkrankten Personen, zu eben der Anzahl $+ 1$, wie $n : n + 1$.

Das kopernikanische Weltgebäude wird jetzt durchgehends für wahrscheinlicher erkannt, als das alte ptolomäische, ob es gleich den Alten nicht an Excentricitäten, und Epicyclen gefehlt haben dürfte, alle nachher beobachtete Erscheinungen zu erklären. Allein nach dem neuern Weltgebäude erkläret man alles durch einfache Voraussetzungen, und folglich aus wenigen Ursachen; da die Alten für eine jede besondere Erscheinung auf eine neue Hypothese bedacht seyn mußten. Man kann also gewissermassen den Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmen, den das neue Weltgebäude vor dem alten voraus hat.

Wenn

Wenn es dem moralischen Charakter eines Menschen nicht widerspricht, daß wir verschiedenen Handlungen, die er vornimmt, eine einzige, oder auch viele besondere Absichten zuschreiben können; so ist immer jenes das Wahrscheinlichste, und der Grad der Wahrscheinlichkeit verhält sich zur Gewißheit, wie die Menge der Handlungen, die sich aus einer Absicht bestimmen lassen, zu eben der Menge ✠ 1. Dieses ist der Grund nach welchem wir im gemeinen Leben die Absichten unsres Nächsten beurtheilen.

Da sich nun solchergestalt alle moralische und physische Gewißheiten unabhängig von den Eigenschaften Gottes erörtern lassen; so können sie selbst von dem Atheisten nicht verworfen werden, und er muß die Gründe annehmen, die daraus gefolgert werden, die Existenz Gottes zu beweisen.

Wir haben bisher immer von einer wahrscheinlichen Erkenntnis geredet, die nur in Ansehung unsers eingeschränkten Verstandes Statt findet. In der Sache selbst haben wir mit **Bernoulli, s'Gravesand, Wolf** und andern eine determinirte Wahrheit voraus gesetzt. Ein unendlicher Ver-

stand

stand also, dem keine Wahrheitsgründe verborgen seyn können, wird von allen möglichen Dingen die allergewisseste Erkenntnis haben, und in Ansehung seiner findet keine Wahrscheinlichkeit Statt.

Es ist aber nicht zu läugnen, daß es nach der Meinung einiger Weltweisen auch Fälle geben müsse, in welchen man dem allervollkommensten Wesen selbst nichts als eine wahrscheinliche Erkenntnis zuschreiben könnte, ohne ihm von seinen Vollkommenheiten etwas zu entziehen. Wenn es nemlich eine Art von Wahrheit gäbe, deren Natur und wesentliche Bestimmungen keine völlige Gewißheit zulassen, dergestalt, daß eine vollkommene Gewißheit in Ansehung ihrer einen Widerspruch enthielte; so würde man dem höchsten Wesen diese schlechterdinges unmögliche Kenntnis, seiner Allwissenheit unbeschadet, absprechen können; so wie man ihm seiner Allmacht unbeschadet, die Gewalt unmögliche Dinge möglich zu machen abspricht. Diejenige Weltweisen, die nirgend anders, als in einer völlig unbestimmten Wahl, in einer indifferentia æquilibrii, wie man sie in Schulen nennet, eine vollkommene Freyheit zu finden glauben, diese Welt-

weisen, sage ich, behaupten, daß die freye Handlungen ohne die Natur der Freyheit aufzuheben, nicht vorher bestimmt werden können. Daher sie auch kein Bedenken tragen müssen, dem Allerhöchsten die untrügliche Präscienz in Ansehung unsrer freyen Handlungen, und alles dessen, was von ihnen abhängt, abzusprechen.

Indessen läugnen diese Weltweisen doch nicht, daß die Bewegungsgründe einen Einfluß in unsern Willen haben; denn sie müßten sich wider ihre eigene Erfahrung auflehnen, wenn sie dieses in Zweifel ziehen wollten. Nur dringen sie darauf, man soll den Bewegungsgründen keine völlige Determination unsrer freyen Handlungen zuschreiben, weil sie sonst unsere Freyheit aufheben würden. Man kann also, nach der Meinung dieser Weltweisen, sagen, die Bewegungsgründe enthalten zwar einigen Grund, aber nicht einen zureichenden Grund, warum sich unser Wille vielmehr so als anders bestimme.

Es ist jetzt die Gelegenheit nicht alle Gründe, die man von je her für und wider diese Meinung vorgebracht, zu prufen, und ich will mich für dieses

mal

mal mit einer einzigen Anmerkung begnügen, darauf mich die obige Gedanken von der Wahrscheinlichkeit gebracht haben.

Wenn diese Weltweisen die gewisse Präscienz solcher Dinge die von der Freyheit abhangen, für schlechterdinges unmöglich halten; so, behaupte ich, kann dem Allerhöchsten in Ansehung unsrer zukünftigen Handlungen nicht einmal eine wahrscheinliche Erkenntnis zukommen.

Denn hätte Gott eine wahrscheinliche Präscienz in Ansehung unsrer freyen Handlungen; so müßte der Grad dieser Wahrscheinlichkeit bestimmt seyn, weil eine Quantität ohne einen bestimmten Grad nirgend vorhanden seyn kann, wenn sie, wie in unserm Falle, endlich seyn soll.

Soll nun der Grad der göttlichen Wahrscheinlichkeit bestimmt seyn; so muß das Verhältnis derer ihm bekannten Wahrheitsgründe zur Gewißheit gegeben seyn, weil, wie wir oben gesehen, der Grad der Wahrscheinlichkeit aus diesem Verhältnisse zu schätzen ist.

Woher nimt aber Gott diese Wahrheitsgründe? Nothwendig aus den Umständen, in welchen sich

das freywillig handelnde Wesen befindet, und aus den Bewegungsgründen und Triebfedern, die seine Wahl bestimmen. Denn das Zukünftige wird selbst durch die freyen Handlungen bestimmt, also müssen die Wahrheitsgründe entweder im Gegenwärtigen, oder im Vergangenen anzutreffen seyn. Von dem Gegenwärtigen und Vergangenen aber stehet nichts mit der Wahl freywilliger Wesen in Verbindung, als die Umstände, darinn sie sich befinden, und die Bewegungsgründe und Triebfedern, die aus diesen Umständen entstehen.

Nun reichen die Umstände, darinn sich das freye Wesen befindet, und alle daraus hergenommene Bewegungsgründe und Triebfedern, nach der Meinung dieser Weltweisen nicht zu, eine Gewißheit auszumachen, welche Wahl das freye Wesen treffen werde. Aus dem Verhältnisse der positiven Bewegungsgründe zu den positiven und negativen zusammen genommen, kann also der Grad der Wahrscheinlichkeit nicht bestimmt werden. Hingegen sollen diese Bewegungsgründe doch einigen Grund enthalten, warum sich das freye Wesen vielmehr so als anders bestimmen wird. Je mehr positive oder je mehr negative Bewegungsgründe also auf unsern Willen wirken werden, desto grösser ist die Wahrscheinlichkeit, daß wir etwas thun oder

lassen werden. Wenn es demnach möglich wäre, daß unendlich viele Bewegungsgründe zum Besten einer Handlung auf unsern Willen wirken könnten; so würden sie einen unendlich grossen Grad der Wahrscheinlichkeit oder eine Gewißheit ausmachen, weil nach der Meinung dieser Weltweisen, das Maximum in Ansehung unsrer freyen Handlungen nirgend anders als in dem Infinito zu suchen ist. Da nun in einem jeden besondern Falle nur eine endliche Zahl von Bewegungsgründen auf uns wirken so verhält sich die Wahrscheinlichkeit der göttlichen Präscienz in einem jeden besondern Falle, zur Gewißheit, wie die endliche Macht der Bewegungsgründe, die unsere Wahl veranlassen, zu einer unendlichen Zahl derselben, oder der Grad der göttlichen Präscienz = 0.

Man verwechsele diesen Fall nicht mit dem vorhin erwehnten, da die Anzahl der Würfe gleichfalls unendlich seyn mußte, ehe sie eine Gewißheit ausmachen konnte. In jenem Falle hatte die Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit doch immer das Verhältnis einer endlichen Grösse zu einer Endlichen. Die Wahrscheinlichkeit für und wider eine Sache zusammengenommen, war allda allezeit der Gewißheit gleich, und diese eine endliche Grösse. Die Hofnungen zweer Spieler zusammengenommen,

 sind

sind dem Einsatze gleich, so wie $\frac{n}{n+1} + \frac{1}{n+1} = 1$. Daß allda eine unendliche Menge von Fällen erfordert wurde, eine Gewißheit auszumachen, war nur alsdenn nothwendig, wenn nicht alle Fälle gleichviel zur Gewißheit beytragen, sondern in einem beständigen Verhältnisse abnehmen. In unserm Falle aber, und nach der Voraussetzung dieser Weltweisen, ist die Gewißheit gar mit keiner endlichen Grösse zu vergleichen, denn wenn man gleich die positiven und negativen Bewegungsgründe zusammen nimmt; so machen sie dennoch keine Gewißheit aus. Die Gewißheit ist also in Vergleichung gegen die Wahrscheinlichkeit, schlechterdinges eine unendliche Grösse, gegen welche die endliche Grösse der Wahrscheinlichkeit verschwindet.

Will man also dem Allerhöchsten nicht so gar alle wahrscheinliche Vorhersehung unserer freyen Entschliessungen absprechen; so muß man den freyen Handlungen eine vorherbestimmte Gewißheit einräumen, aus welcher sie erkannt, und vorher gewußt werden können.

Doch wozu erhebe ich mich zu den göttlichen Eigenschaften? Die gemeine tägliche Erfahrung giebt uns Gründe an die Hand, aus welchen dieser Satz unumstößlich dargethan werden kann. Wenn es wahr ist, daß man aus dem Charakter, und

aus

725

aus der bekannten Denkungsart eines Menschen auf sein Thun und Lassen einen wahrscheinlichen Schluß machen kann; so müssen alle freywillige Entschliessungen eine vorausbestimmte Gewißheit haben. Denn was objective keine determinirte Gewißheit hat, das kann auf keinerley Weise erkannt werden. Konnte Cassius z. B. nicht moralisch versichert seyn, sein mitverschworner Brutus würde ihn nicht verrathen? Ohnstreitig, denn wer würde von einem Brutus eine Niederträchtigkeit befurchten? Wir wollen setzen, Cassius wäre im Stande gewesen, alle Umstände deutlich auseinander zu setzen, die den Brutus bewegen, die Verschwörung geheim zu halten, so wie diejenigen, die ihn etwa verführen könnten, solche zu verrathen. Wir wollen jene a, diese b nennen; so verhält sich nach obiger Theorie der Wahrscheinlichkeit, die moralische Gewißheit des Cassius, zur mathematischen Evidenz $= a : a + b$. Denn wenn jemand mit ihm wetten wollte, Brutus würde ihn verrathen; so wäre die Hofnung des Cassius $= a$; seines Gegners $= b$, und also die Wahrscheinlichkeit des Cassius zur Gewißheit $= a : a + b$, des Gegners aber $= b : a + b$. Man siehet hieraus, daß die positiven und negativen Gründe zusammengenommen, allezeit die Gewißheit ausma-

chen

chen müssen; sonst würde das Verhältnis der gegebenen Wahrheitsgründe zu allen zusammengenommen, oder die Quantität der Wahrscheinlichkeit gar nicht bestimmt werden können.

Ich glaube also aus den göttlichen Eigenschaften sowohl, als aus der gemeinen Erfahrung dargethan zu haben, daß alle willkührliche Entschliessungen zum voraus ihre bestimmte Gewißheit haben müssen; woraus folget, daß die Seele nicht anders, als nach Bewegungsgründen und Triebfedern wählen könne, denn auf diesen beruhet die vorherbestimmte Gewißheit künftiger Entschliessungen. Was man aus dieser Lehre für schädliche Folgen in Ansehung der Freyheit und der Zurechnung besorget, sind blosse Chimären, die den undeutlichen Begriffen von der Freyheit, ihr Wesen einzig und allein zu verdanken haben.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mendelssohn, Moses

Philosophische Schriften

Bd.: 2

Berlin (1761)

Rar. 1716-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb00074452-6
VD18 12736546